حوارات في النهضة والتراث والواقع

إعداد أبي حسن

دمشق ـ ۲۰۰۵

حوارات في النهضة والتراث والواقع

حوارات في النهضة والتراث والواقع اعداد: أبيّ حسن

حقوق الطبع مخفوظة للمعد

مطبعة اليازجي دمشق ــ ٢٣١١٢٧٩

حوارات في النهضة والتراث والواقع

اعداد أبي حسن

الإهداء

الى لون الوضوء: رمضان حسن والدي

الى لون صلاة الوطن: ممدوح عدوان معلمي

الحوار فن من فنون التأليف

بين دفتي هذا الكتاب مجموعة من الحسوارات، أجراها الكاتسب والصحفي أبي حسن مع عدد من رجال الثقافة والفكر العرب، تناولست قضايا متنوعة، تدخل في إطار اهتمام كل منهم واختصاصه وممارسته الفكرية والثقافية، وتشمل أهم ما يواجه الثقافة والفكر العربيين مسن مشكلات تتباين حولها الآراء وتتعدد الرؤى وتختلف الحلول المقترحة.

ويمكنني، بعد قراءتي الثانية لهذه الحوارات، أن أقول أنها علي درجة كبيرة من الأهمية، تأتى أهميتها أولاً من أهمية الأشخاص الذين حاورهم هذا الكاتب والصحفي الشاب، فهم أعلام بارزون في الثقافة العربية المعاصرة، لكل منهم إسهاماته الجديرة بالتقدير في ميادين الفكر والثقافة، وهم متابعون مجتهدون للفكر الحديث، عربيا وعالميا، في ميادين الفلسفة والتاريخ والسياسة والنقد الأدبى وعلم الاجتماع، وهم على صلة وثيقة بالواقع العربي المعاصر، بسبب احتكاكهم الدائم بالأجيال الشابة، وتعرفهم المباشر على مشكلاتها، إذ إن معظمهم يمارسون التدريس الجامعي، وهو العمل اللذي يجمع بين الفكر وتجلياته الواقعية، ويقوم على الربط بين النظري الأكاديمي والعملي المعيش. كما أنهم، جميعا، مفكرون، متنورون ومنورون يتناولون قضايا مجتمعاتهم بالبحث والتحليل، انطلاقاً من مناهج علمية، سواء في كتاباتهم، وفي محاضراتهم التي تفتح لهم ثوافذ الحوار الحي مسع المثقفين والمهتمين، وهو ما يسهم في تعميق أفكارهم إذ يضعها في احتكاك مباشر مع الناس، كما يسهم في تعميق الوعي الشعبي. وتأتي أهمية هذه الحوارات ثانيا، من سعة طيف المسائل التي تتناولها، وأهميتها. وهنا يبرز دور الصحفي والكاتب المحاور، وبراعته فيي

التقاط النقاط المفصلية، واستخراج الأسئلة التي تفتح أمام المحاور نوافذ الإجابات المبدعة، التي تقدم الرأي والرؤيا والتحليل المكشف العميق الواضح والاقتراحات العملية.

قلت إن قراءتي هذه هي القراءة الثانية لهذه الحوارات العميقة الشائقة، فقد تيسر لي أن أقرأها قبيل نشرها في جريدة (النور) الأسبوعية بحكم عملي مشرفاً على قسم الرأي والدراسات فيها، فقد جرى إنجاز هذه الحوارات، أو معظمها بقصد النشر في الجريدة، وباتفاق بيني وبين المحاور الأستاذ أبيّ حسن، وإذا كانت قراءتي الأولى قد تركزت على ما يهتم به المشرف على صفحة في صحيفة، فإنها تعدّت ذلك إلى التبصر في الآراء والأفكار التي تضمنتها الحوارات، والإعجاب بجهد المحاور الذي كان يقرأ بروية وإمعان كتب المفكر الذي يقرر محاورته، وأبحاته، ويضع يده على ما يمكن الحوار من مدّ الجسور بين المفكر والقارئ، وطرح أفكار تستدعي النقاش من مدّ الجسور بين المفكر والقارئ، وطرح أفكار تستدعي النقاش والفكرية والثقافية والاجتماعية.

ومما زاد شعوري بأهمية الحوارات، والجهد المبذول في إعدادها، ذلك الوقع الحسن الذي تركته في نفوس القراء، فقد سعيت للتعرف إلى انطباعات عدد منهم، قدر استطاعتي، ووقفت على اهتمامهم وإعجابهم، كما لمست ما أثارته مضامينها من مناقشات بين القراء، هي، في النهاية، الغرض المتوخى، لأن أهم ما يمكن أن يحققه رأي أو فكرة ما، هو تحريك العقل وإثارة الحوار بين الناس وحفز التفكير بمشكلات الوطن والأمة، عل هذا التفكير يقود إلى ما يسهم في الدفع تحو الأفضل.

وانطلاقاً من أهمية الحوارات المذكورة، كان لا بد من جمعها قسي كتاب، حرصاً عليها، وكي تخرج من إطار آنية الصحافة وتوضع بين أيدي القراء، وتكون شهادة يدلى بها عدد من كبار المفكرين، حول عصرهم وواقع أمتهم، يجد فيها قراء اليوم مادة للثقافة والحوار، وقراء الغد وثيقة تسجل ملامح مرحلة تاريخية حساسة وخطيرة. وقد أحسن المحاور حين اختار جمعها ونشرها بين دفتي هذا الكتاب، ولمعها يتابع جهده ونشاطه المثمر، بأن يدرس بتفصيل أكبر أعمال بعض من حاورهم، أو كلهم دراسة تحليلية نقدية، فهي أعمال تستحق الدراسة فعلاً، وهو شخص قادر على القراءة النقدية العميقة، وسيلمس قدرته كل من يقرأ صفحات هذا الكتاب.

وسيجد القارئ المتعمق، أن أهم ما تتسم به هذه الحوارات، هـو التنوع. فهي أجريت مع مفكرين ذوي اهتمامات واختصاصات متنوعة، تتراوح بين الفلسفة (أحمد برقاوي، صادق جالال العظم، يوسف سلامة) والتاريخ (عبد الله حنا) والتراث (نصر حامد أبو زيد، محمد أركون) والنقد الأدبي والتقافي (فيصل دراج، محمود أمين العالم) وعلم الاجتماع (خضر زكريا)... ولكن كل مفكر من المفكرين المدكورين، قدم رؤى واسعة الطيف، تجاوزت الحدود الصارمة لاختصاصه الدقيق، أو لما عرف عنه الخوض فيه من مجالات البحث المتقدم المبدع، ليتطرق إلى العديد من الجوانب الفكرية والسياسية والثقافية، وليقدم رؤى شاملة في اتساعها حيناً، دقيقة في تخصصها حيناً، عميقة في الحبيد،

إن هذه الحوارات، وحوارات أخرى كثيرة، مما قرأناه ونقرؤه في الصحف والمجلات، ومما تجمعه بعض الكتب على قلتها ـ تبين أن فن الحوار غدا فناً من فنون التأليف، لسه أصسوله، وقيسه تعقيداته

وصعوباته، وهو ليس عملاً سهلاً لا مجال فيه للجهد والإبداع كما يظن أحياناً.

فالحوار هو، في الحقيقة ثلاث قراءات، في كل منها ما فيه من من الجهد الشخصى، والرأي والإثارة.

القراءة الأولى، هي قراءة الصحفي أو الأديب المحاور، وهي قراءة حساسة، إذ يتوقف عمق الحوار، ونجاحه على عمقها وذكائها. فالمحاور ينبغي أن يكون مطلعاً اطلاعا كاملاً، أو قريباً من الكمال، فالمحاور ينبغي أن يحاوره، وينبغي أن يتجاوز اطلاعه حدود القراءة العادية وصفاتها، فيغوص في أعماق ما يقرأ ليضع يده على الخيط الرابط بين أعمال المفكر، ويستنبط منظومة القضايا التي تتناولها، ويستولد الأسئلة التي تلامس ما هو مركزي في تلك الأعمال.

أما القراءة الثانية، فهي قراءة المفكر المحاور نفسه، لأعماله ذاتها، فالأسئلة التي يطرحها عليه محاوره، ولا سيما حين تتضمن إشارات ومحتويات نقدية، تعيده إلى أعماله، وآرائه واجتهاداته، ليطرحها طرحاً واضحاً، وليزيدها عمقاً، وليدقق ما لم يكن دقيقاً أو ما أثار تساؤلاً حين اطلع عليه القراء عندما نشر للمرة الأولى، ولعل هذه القراءة، هي على درجة كبيرة من الأهمية، ولعل فاعليتها ونجاحها يتوقفان على قدرة المحاور، وذكائه وسرعة بديهته، والتقاطه ما هو جوهري في سؤال من يحاوره. وإذا كان هذا كله يجري في لحظات، ويرتجل ارتجالاً، فإنه يستند إلى جدية المفكر، وتعمقه في اختصاصه، ومتابعته لما يتركه فكره من أثر بين القراء، وسعيه إلى تدقيق أفكاره باستمرار، في ضوء الواقع ومعطياته.

وأما القراءة الثالثة، فهي تلك الصلة الوثيقة بين السؤال، الدي ينظلق مما رآه السائل جوهرياً في فكرة ما من إبداعات المفكر، وبين

الإجابة التي التقطت ما رآه المفكر جوهرياً في السوال المطروح، والتي يمكن لها أن تولّد سؤالاً جديداً يمعن في إضاءة الأفكار، ويسهم في تقديمها إلى القارئ الذي ينتظر ما ينتظره من كل مادة يتلقاها.

وأظن أن هذه القراءات الثلاث، وما تقوم عليه من تحضيرات وجهود مسبقة للمحاور، ورصيد فكري وثقافي كبير للمفكر، ومتابعة كليهما للحركة الثقافية وللمشكلات الواقعية هي كلها ما يجعل الحوار فنا من فنون الأدب والتأليف، قائماً بذاته، لا غنى عنه في دفع الحوار إلى الأمام، في المجتمع عامة، وفي أوساط العاملين في مجالات الثقافة والسياسة خاصة.

هذا ما توخاه الصديق أبيّ حسن، وما نتوخاه جميعاً، وهـو مـا يمكن لهذا الكتاب أن يسهم فيه إسهاماً مهماً.

عطية مستوح

حوارات في النهضة والتراث والواقع

حوار مع المفكر صادق جلال العظم

مفكر عُرف بإثارته للزوابع من خلال كتاباته الفكريسة والنقديسة. فمن الدفاع عن إبليس ، إلى الدفاع عن سلمان رشدي ، إلسى السدفاع عن المادية في زمن يخجل بعض الماركسيين إعلان تمسكهم بها.. إلى غير ذلك من الموضوعات ، أثار هذا المفكر الكثير من المناقشات والحوارات وقد كان لنا معه هذا الحوار الذي امتد إلى أن قال لسي: " عبت" ، وحقيقة لم أكن قد اكتفيت.

* في مقدمة كتابك (النقد الذاتي بعد الهزيمة) رجسوت أن يكسون التفكير العربي الواعي قد وصل إلى مرحلة تجاور فيها اعتبار النقد مجرد تجريح أو تعداد لعيوب ومثالب ونواقص.. إلخ، كأنك في رجائك هذا، تعرف النقد بأنه تجريح، أو بمعنى آخر أن التجريح بعض النقد. ترى ألا يمكن للناقد أن ينتقد دونما تجريح أو استفزاز، كما فعلت في بعض مواطن كتابيك (نقد الفكر الديني) و(ذهنية التحريم)؟

** في ذلك الحين رأيت أن النقد قد يتضمن، أحياناً، مثالب وتعداد أخطاء، ونواقص وتجريح بأوضاع عامة. لكن لا يجوز اختزال النقد فقط إلى هذه العملية، لأن النقد يجب أن يبنى أولاً: على تطيل وتعليم وبحث. وكتاب مثل كتاب (النقد الذاتي بعد الهزيمة)، لم يكن يطمح إلى إجراء لائحة في أخطاء الهزيمة، بمعنى أن عبد الناصر أخطأ هنا أو هناك، أو أن حكام سورية في تلك المرحلة أخطؤوا في هذه المسالة أو تلك، القيام بمثل هذا النوع من اللائحة أو القائمة، سهل، ويوجد

كتاب غيري قاموا بهذا العمل، وقد تكون الأخطاء التي تطرقوا إليها حادثة على مستوى الحكم في تلك الأيام.

أردت في كتابي _ كما رأيت _ أن أتناول تحليلاً نقدياً لبني معينة في المجتمع العربي، التي هي في نظري العوامل الأعمق للهزيمة، إذ لا يمكننا تفسير الهزيمة ببعض الخيانات التي حصلت، أو بالأسلحة الفاسدة، أو أننا لم نكن نمك ما يكفي من أسلحة، عدم توازن قوى، إلى آخر التفسيرات التي أعطيت في ذلك الحين.

يوجد شيء بنيوي، وهذا ما حاولت أن أقدمه وأجيب عليه، ومن هذا اشتهر الكتاب، وأعتقد أنه طبع ١٢ طبعة.

بعد الهزيمة كُتب الكثير عنها، غير أن الكتب التي بقيت في الذاكرة الجمعية للعرب هي: مسرحية (حفلة سمر لأجل ه حزيران) لسعد الله ونوس، وقصائد نزار قباني على (هوامش النكسة)، وكتابي (النقد الذاتي بعد الهزيمة). واللافت للانتباه أن مؤلفي الكتب الثلاثة السابقة الذكر، سوريون، واللاقت أيضاً تنوع تلك الكتب: فالأول عمل مسرحي، والثاني شعري، والثالث فكري، وما زالت الأجيال تتناقل قصة تلك الأعمال الثلاثة.

* رغم أهمية ما تفضلت به، أعتقد أنك لم تجبئي على سوالي، وللتوضيح أكثر، مثلاً في كتابك نقد الفكر الديئي تطرقت إلى كتاب وللتوضيح أكثر، مثلاً في كتابك نقد الفكر الديئي تطرقت إلى كتاب ويوسف مروة)، وانتقدته بطريقة إن لم تكن ساخرة فهي جارحة، وكذلك طريقة نقدك لمقال د. أحمد برقاوي وكتاب ادوارد سعيد، في كتابك (ذهنية التحريم)، لماذا هذه المشاحنة الثقافية أو المشاكسة إن جاز التعبير – في النقد؟ وهل هذه الطريقة تخدم الفعل الثقافي حقاً، وهل تساهم في جعل نقدنا بناءً؟

** أولاً: التجريح في حالاته الأسوأ، هو التجريح الشخصي، أنا أحاول، من جهتي، أن أبتعد عن التجريح الشخصي للأشخاص النين أنتقد أعمالهم أو أتناول كتبهم، سواء كان الزميل أحمد برقاوي سوهو صديق طبعاً _ أو إدوارد سعيد أو غيرهما من المفكرين والكتاب.

ثانياً: أنا لا أدعي أني أقوم بنقد بنّاء، على العكس، أنا أردت أن يكون النقد هدّاماً، طبعاً ليس للشخص، وإنما لبنسى فكرية معينة، لأساطير معشعشة في الأذهان، لأفكار عفى عليها الرّمن، راجياً أن يكشفها النقد ويقوضها، لتصبح أقل تأثيراً وفاعلية في حياة الناس وفي حياة مجتمعاتنا، لتحل مطها اعتبارات علمية موضوعية، مدروسة، تساهم في صنع السياسة وصنع التوجهات والقرارات.

- * هل كنت وقتئذ في صدد تقديم أو تأسيس بنية نقدية جديدة بديلة للبنية النقدية القديمة؟
- ** حتى لو لم أتقدم باليديل، كان غيري ربما يتقدم به، ويبدأ عملية بناء أخرى، وأحياناً النقد نفسه يتضمن أن يكون فيه أفكار حول بدائل، وإن كان لا يصرح بها مباشرة.

بمعنى أنه عندما تنتقد مثلاً الفكر الديني بسبب تخلف وجهله الكامل بمنجرات العلم، فمعنى هذا أن أقول إنه يجب أن يكون هناك، على الأقل فكر ديني مطلع ومتفاعل مع الإنجازات العلمية التي نعرفها! * هل من إيضاح أكثر في هذا الجانب؟

** على سبيل المثال، الشيوخ في الأزهر، ليس عندهم مانع من أن يقدموا فتاوى في موضوعات علمية مستجدة، وهم لا يعرفون شيئاً عنها على الإطلاق، ليس عندهم فكرة عنها مطلقاً! كل ما يدور في أذهانهم وأفكارهم إن كانت تنسجم مع هذا النص أو ذلك الحديث. ومن البديهي أن معظم رجال الدين بعد الانتهاء مسن (البكالوريا)

سينقطعون عن الكيمياء والفيزياء وعلم الوراثة... إلخ، وبالتالي لسن يعرفوا المستجدات في العلوم، ومن هنا أقول: يجب أن يكسون عندنا فكر ديني مطلع ومتفاعل مع الإنجازات العلمية.

بالعودة إلى سؤالك السابق عن موضوع السخرية والستهكم فسي النقد أقول: في تراتنا الأدبي يوجد غرض الهجاء، وهو فرع أساسي من فروع الشعر، وكذلك السخرية والتهكم، ولكل وظيفته.

شخصياً لا أسخر من شخص الكاتب قدرما أسخر من رأيه، فإذا وجدتُ الرأي سخيفاً، فلا مانع عندي من أن أنتقده بلهجة لاذعة، كجزء من عملية تقويضه، نظراً لسخافة الرأي أو الفكرة، هذا لا يعني أني أعصم نفسي، أنا مثل غيري أخطئ وأصيب، وأحياناً أشطط وأتجاوز، غير أني قادر على الانضباط ضمن حدود كأي إنسان.

منهجي في النقد هو التركيز على الفكرة وعلى الرأي والمعلومة، على قضايا الدقة في تقديم وجهة النظر ومقارنتها مع الواقع، تحليلها...إلخ، وأعيد مرة أخرى لا أبرئ نفسي أحياناً من بعض الشطط.

- * بعد مضي أكثر من ٣٣ عاماً على صدور كتاب (نقد الفكر الديني)، الآن كيف تقيم أو تقرأ الطريقة النقدية التي سلكها من تناول نقد الكتاب؟
- ** تعرف أن هذا الكتاب يضم نحو مئتي صفحة، لكنه استجر ردوداً ومناقشات بحدود ألف صفحة، ونحو ثلاثة أو أربعة كتب، كل كتاب نحو مع أو مه مفحة.

من مدة قصيرة قمت بشيء من تنظيم تلك الوثائق، رجعت وقرأت بعض الردود، لا أخفيك بأني فوجئت مفاجأة سارة جداً، فكم كان راقياً مستوى النقد في تلك الأيام. فرغم كل شطط، كانت توجد محاولة من

خصومي ونقادي بأن لا يتناولوا مسألة شخصية، بأن لا يضربوا تحت الزنار. في الألف صفحة تلك، لن تجد اتهامات على طريقة التكفير والهجرة، أو إباحة الدم وهدره والدعوة إلى العنف.

* وعلى ما أعتقد أن المرجع الديني الكبير محمد جواد مغنية كان لله موقف مشرف آنذاك.

** (باعتراز) مشرف جداً، فوجئت بمستوى النقد، كنت فخوراً بنقادي، شعرت بالفخر _ كعربي _ أنه عندنا نقاد كأولئك، خاصة بالمقارنة بالذي رأيناه فيما بعد في مثل هذا النوع من القضايا. فجميع المناقشين كانوا يريدون الاحتكام إلى العقل، يريدون أن يحتكموا إلى الواقع، إلى العلم، إلى التاريخ والنصوص، عبر الحوار والنقاش ونتائجها. لم يحتكموا إلى العنف أو التكفير، كانت هناك هفوات، لكن ضمن الحدود المعقولة والمقبولة.

تلك الأجواء الرائعة هي التي كانت سائدة أثناء مناقشة كتاب نقد الفكر الديني، أرجو أن يكون بمستطاعنا العودة إلى مثل تلك الأجواء، ليس في ذلك المجال فحسب، بل في جميع مناقشاتنا الثقافية.

* الآن كيف ترى واقع حركة النقد في سورية والوطن العربى؟

** يوجد تراجع مقارنة بفترة الستينيات التي أعدها الفترة الأرقى والأفضل، وقد يعزى جزء من هذا التراجع إلى الهزائم التي حدثت بعد هزيمة ١٩٦٧ وما تلاها من هزائم، إضافة إلى أن الاتجاه السديني المحافظ أصبح له شيء من السطوة، إلى درجة أن الكثير من المفكرين الذين نسميهم علمانيين أو علميين، أخذوا يراعون مراعاة أكثر هذه السطوة التي حلّت بالتيار الديني، وبسبب من تلك المراعاة، تراجعت الطاقة النقدية، إما تحوطاً أو خوفاً وطلباً للسلمة _ ومن المعروف أن الذين عرفوا بالجرأة على النقد في فترته الذهبية _

الستينيات _ كانوا على العموم يساريين، إذ كان اليسار هو الناقد للشيء الفكري والديني والاجتماعي والثقافي إلخ.

* ما أسباب تراجع الشارع العلماني لصالح الشارع الديني؟

** واحد من الأسباب إخفاق المشروع القومي الشعبوي، السذي أخذ يتبلور ويتقدم ويسيطر على المواقع المهمة في حياة مجتمعاتنا المتنوعة، وبضمنها الحياة الثقافية.

ونلاحظ أن تراجع المشروع القومي الشعبوي، مواز لتراجع فكرة الوحدة العربية، فكرة الاشتراكية.

* هل لتراجع الحركات اليسارية والتنظيمات الماركسية، إضافة إلى استبداد السلطات العربية، أثر في إنعاش التيار الديني؟

** طبعاً، هذه عوامل ساعدت على إنعاش التيار الديني، الذي ملأ فراغاً نشأ بسبب الإنهيار الفجائي للمشروع القدومي في هزيمة الامام ١٩٦٧. أراد الناس أن يحتموا، فمن الطبيعي أن يعودوا للشيء المألوف والمعروف والمكرس، ومثل هذا لا يحدث عندنا فقط، فمثلاً، عندما فشلت الثورة في روسيا عام ٥،١٩ كانت هناك ردة من نفس المستوى والنوع.

شخصياً أقول إن التيار الديني ملأ فراغاً أكثر من كونه أنشأ حالة جديدة، على عكس تيار اليقظة العربية أو النهضة العربية الذي ملأ فراغاً إلى حد ما في حينه، وفي الوقت نفسه كان تياراً إنشائياً، إذا أطلق شيئاً جديداً في حياتنا، أنا لا أعتقد أن التيار الإسلامي يمكن أن يكون تياراً إنشائياً، وبالتالي لن يطلق جديداً، ولن يكون بمستطاعه أن ينشئ نموذجاً يتطلع إليه الناس، كل النماذج التي قدمها الإسلاميون سقطت بسرعة، حتى بلد كإيران يعاني مشاكل كأي بلد بترولي، أو الطالبان...، كلها تماذج فاشلة.

* إذا اتفقنا أن كل ما قلناه سابقاً فيما يخص التيارين الطماني والديني، كان على الصعيد الشعبي، الآن أريد أن أسأل السوال مسن وجهة نظر فكرية أو على الصعيد الفكري، إذ يرى المراقب لحركة الفكرين السابقين، أن الفكر الإسلامي حقق تراجعاً كبيراً، فمن جمال الدين الأفغاني الثوري إلى عبد الرحمن الكواكبي التنويري إلى محمد عبده العقلاني إلى محمد رشيد رضا السلفي، ثم تضيق الحلقة عند حسن البنا وسيد قطب، في حين الفكر العلماني على العكس من ذلك، فهو يحقق تطوراً ملحوظاً، فمن فرح أنطون وشبلي الشميل ويعقوب صروف، مروراً بسلامة موسى وطه حسين، إلى أن نصل إلى محمد عابد الجابري ومحمد أركون وصادق جلال العظم وأحمد برقاوي. برأيك ما السبب في اختناق التيار الأول والنجاح والسؤدد والذي وصل إليه التيار الثاني؟

** في السابق، لم يقدر الفكر الإسلامي أن يقدم أية إجابات جدية عن التحديات التي طرحتها الحداثة علينا (الحداثة الأوربية)، هذه المسألة تصدى لها تيار فكر النهضة، بعُجَرِهِ وبُجَرِهِ، بمشاكله وإنجازاته أيضاً، لذلك ترى أن كل الأفكار الجديدة الحديثة، مثل، فكرة الاشتراكية، القومية، العدالة الاجتماعية، فكرة التقدم، أهمية العلم في صياغة وصنع حياة جديدة، تجدها جميعها على شكل بذور نمت وتطورت وخرجت من رحم فكر عصر النهضة ورجالها، واستمر هذا على يد مثقفين، سواء خرجوا من الحوزات العلمية المعروفة، أو من الأزهر، كطه حسين وعلي عبد الرازق، ثم سرعان ما تخليا عن الأزهر، فتيار الفكر العلمائي كما ترى تيار عريق، والأسباب التي ذكرتها لك هي التي جعلته مستمراً في حياتنا، وأعتقد أن تشكيل حركة الإخوان المسلمين في مصر عام ١٩٢٨ هو رد فعل طبيعي على تيار

الفكر العلماني، لأن القوى الدينية التي كانت مسيطرة على التعليم كله آنذاك، لم تكن تسرّ وهي تراه يخرج من يدها، والبساط يسحب من تحتها لصالح الجامعات وكوادرها من أساتذة ومثقفين.

* يتهم البعض الفريق العلماني بالتناقض والازدواجية، فموقف من حجز الحريات الفكرية والعامة، انتقائي (شللي). تحدده مصالحه وطبيعة تحالفاته السياسية المؤقتة، قليس هناك موقف ثابت ومبدئي، إنما تتوقف المسألة على طبيعة القائل وطبيعة المقول، ماذا تقول في هذا الشأن؟

** الفريق أو التيار العلمائي تيار واسع، وفيه اجتهادات، وقد تحدث تناقضات جزئية فيما بينها، لكن القاسم المشترك الأدنسي، لكسل هذه الاجتهادات العلمائية، يقول بضرورة الحياد الإيجابي للدولة والسلطة بين الأديان والطوائف والمذاهب والإثنيات التي يتألف منها بلد ما، إذ يمنع الحياد الإيجابي الدولة من الاتحياز على نحو سافر لفريق من المواطنين لأن دينهم هو دين الأكثرية ضد فريق آخر لأن دينهم هو دين الأكثرية ضد فريق آخر لأن دينهم هو دين الأكثرية مواطنيها.

عندما يكون عندك حكم ديني فسيطبق أحكاماً دينية على الأديان الأخرى، العلمانية تستوعب جميع المذاهب والطوائف وجميع المعتقدات الشائعة دون أن تتدخل فيها. ودون موقف كهذا، يتهدد السلم الاجتماعي، هذا الحد الأدنى المتفق عليه بين العلمانيين.

مسألة أخرى: التيار العلماني يؤكد رابطة المواطئة لا رابطة الدين أو العقيدة أو المذهب، في التعامل مع المواطئين، بمعنى أن تكون رابطة المواطئة هي الأساس.

* في كتابك (ذهنية التحريم) تقول عن أدونيس: إنه قومي سابق، وعلماني سابق، واشتراكي ناصري سابق، ويساري متطرف سابق أيضاً. هل تقصد من هذا أن أدونيس استفاد على صعيد الشهرة مسن انتماءاته تلك، خصوصاً أن كل حزب أو تيار انتمى إليه، كسان فسي ذروته؟

الذي شجعني على طرح هذا السؤال: أني رأيت بعص الأحراب السياسية استطاعت أن تحجم مفكرين، مثل على الوردي في عراق الخمسينيات، وقد عتم على طروحاته التيار الماركسي الذي كان قوياً آنذاك، أو كهشام شرابي الذي يقال إنه استفاد من صحبته لبعض أقطاب ورموز الحداثة في الحزب السوري القومي الاجتماعي، مع أن البعض يصف إنتاجه بالمتواضع.

** قيما يخص أدونيس لا أعرف إن كان قد استفاد أم لم يستفد. (مستدركاً) على العكس، بعض انتماءاته السابقة أضرته شخصياً وأدت به إلى السجن! (كانتمائه إلى الحزب السوري القومي). ولا أعتقد أنه إذا كان ناصرياً أو يسارياً متطرفاً سيزيد من قامته كشاعر أو سينقص من قامته كمفكر. أما لماذا تقلب أدونيس هكذا، فالحقيقة لسيس لدي جواب، لا أعرف. ربما أحب أن يركب الموجة، أنا عتبي عليه، من حيث هو شخصية عامة، من هذه المسالة، أي الانتقال من موقع إلى آخر، أنه لم يقدم أي تفسير أو تعليل يشرح فيه لقرائه وللمعجبين بسه أو للمتابعين سيرة حياته، ما الذي جعله يبدل هكذا!

الأحزاب تفعل مثل ما ذكرته في سؤالك، لكن أعتقد أن الأسماء التي تأتي بفضل أحزاب عددها قليل، واللعبة على العموم تنكشف بعد فترة.

على الوردي لا أعرف عنه شيئاً، لكني أعرف أن التيار الشيوعي في سورية هاجم إلياس مرقص وياسين الحافظ، وكان هناك تجريح شخصى، الآن يوجد استعادة لأهميتهما وإعادة الاعتبار لهما، للذلك

أرى أن القامة التي تبنى _ على صعيد الفكر _ على تحو مفتعل، تنكشف، والعكس صحيح، ومرقص والحافظ نموذجان.

بالنسبة إلى هشام شرابي، أصبح له قامة كمقكر له حضوره الثقافي في العالم العربي في فترة لاحقة جداً بعد ١٩٦٧ (كسان قد مضى أكثر من عشر سنوات على حل الحزب السوري القومي فسي سورية)، وتستطيع أن تذكر في هذا السياق ما قيل في غيفارا، والآن يوجد استعادة لغيفارا.

* هل بإمكان الثقافة العربية أن تخلع عباءة السياسي لترتدي عباءة مغايرة، ذات موقف مغاير وفعل مغاير، أم أنها ستبقى محكومة برؤية السياسي؟ وهل السياسي العربي بما يملكه من أجهزة سلطوية شبه أمية، مؤهل ليشمل الثقافة بعباءته؟

** ارتباط الثقافة العربية بالسياسة أو العمل السياسي شيء، وارتباطها بالسلطة شيء آخر.

ارتباطها بالعمل السياسي بالمعنى الواسع، أي ارتباطها بالقضايا العامة والشأن العام مطلوب وجيد، لكن دون استتباع الثقافة إلى سلطة ما أو حكم ما، في هذا البلد أو ذاك، مع أن هناك ميلاً لدى السلطات في أن تستتبع عدداً من المثقفين، ويوجد أيضاً مثقفون يتبعون السلطة عن قناعة كأدونيس أثناء مرحلته التاصرية، فهو لم يكن مستتبعاً وإنما عن قناعة، كان يرى أن المشروع الناصري يقدم خدمة للتقدم العلمي عموماً وللثقافة العربية وتجديدها كذلك.

أنا أرى أن عملية الاستتباع القسري للثقافة والمثقفين في الدول العربية المركزية تصاعد وازداد بعد ١٩٦٧، مع أخذ الهزيمة مفاعيلها وانكشاف عجز السلطات. فأصبحت استقلالية الثقافة تبدو كأنها عبء

على السلطات العربية، خاصة أن الثقافة بعد الهزيمة كانت تميل إلىى أن تكون نقدية.

الآن من الضروري أن تبذل الثقافة العربية الجهد لخلع عبساءة التبعية هذه، والعودة لتأكيد استقلاليتها كي تأخذ مواقعها، ولاسسيما النقدية، تجاه قضايا العالم المعاصر، مع إبقاء صلتها بالسياسسي بالمعنى الأول.

* يشعر بعض المفكرين العرب بالقلق الناجم عن شعورهم بأن الضغوط الأمريكية على العرب بعد أحداث أيلول، ستنصب على الجوانب التعليمية والتربوية المتعقة بإعداد النشء العربي، بافتراض المناهج الدراسية العربية، من وجهة نظر الأمريكيين، وخاصة في مجالي التربية القومية والدينية، تشكل بيئة روحية ينبت عليها الإرهاب في المستقبل.

صادق جلال العظم، إلى أي حد صائبة هواجس أوثئك البعض من المفكرين، وهل توافقهم فيما ذهبوا إليه؟

** أن تكون هناك هواجس من تدخل أمريكي في هذه الأمسور شيء مشروع، وأن يكون عندنا وعي بإمكان حدوث مثل هذا التدخل، مسألة جيدة. لكن لا أعتقد أن السياسة الأمريكية في المنطقة في وارد الدخول في عمق هذه المسألة، لذا أرى أن هذا القلق مسألة طارئة، إضافة إلى أنه ولفترة طويلة كانت المناهج التي يعترضون عليها الآن، مكرسة لخدمتهم، في بلد كالسعودية، فقد تكرست التربية الإسلمية للهجوم على حركات التحرر ولمحاربة الاتحاد السوفييتي والشيوعية، وأيضاً لتبرير وجود أنظمة مطواعة في منطقة الخليج كلها.

بالنسبة للولايات المتحدة لا أعتقد أن الوضع تغير جذرياً في هذا الموضوع.

من جهة أخرى، حقيقة أصبحت المناهج العربية بحاجة إلى إعادة نظر ونفض وتحديث، وهو أمر عائد لنا ونابع من مصالحنا ومصلحة أي بلد عربي. وإذا سألت مدير مدرسة ما، في أي بلد عربي، فسيقول لك إن المناهج التعيمية عندنا تحتاج إلى ثورة، إذا كان صادقاً مع نفسه.

* من المعروف أنك قبل أحداث أيلول وتفاعلاتها وآثارها على كفاح الشعب الفلسطيني كنت تستبعد حل (الترانسفير) للقضية الفلسطينية، هل تغيرت رؤيتك ووجهة نظرك في هذا الشأن بعد تلك الأحداث؟

** نعم تغيرت، ليس فقط بعد أحداث أيلول، بل وبالطريقة التي تعاملت إسرائيل فيها مع الانتفاضة، والانحياز الأمريكي الذي نشاهده في أبهى تجلياته بعد تلك الأحداث.

يجب ألا نستبعد احتمالات عودة إسرائيل لحل الترانسفير، بعد أحداث أيلول، يجب أن نأخذ هذه المسألة بالحسبان، بغض النظر عن نجاح إسرائيل فيه أولا.

أعرف أن شارون لا يرفض حل الترانسفير من حيث المبدأ، في السابق رفضه لأنه لم يكن علمياً، حالياً، ريما يبدو له عملياً، خاصة في حال ضرب العراق.

* ما رأيك بالانفتاح النسبي الذي شهدته بلادنا في السنتين الأخيرتين، وهل ترى أن الراديكالية الطفولية التي وقع فيها بعض مثقفينا أثر على ذلك الانفتاح في مجالات الحريات العامة والديمقراطية وتفعيل التعددية السياسية، ومن ثم مسيرة الإصلاح؟

** أعتقد أن سياسة الدولة والنظام بالنسبة إلى هذا الموضوع تحديداً، لم تتأثر كثيراً بسلوك بعض المفكرين المحسوبين على

المعارضة، أعتقد أن هذاك اعتبارات أهم وأعمق يتحدد بموجبها ميزان الانفتاح أو التضييق، أكثر من كتابات بعض المفكرين أو المثقفين. مع أنك تصفهم بالراديكالية الطفولية، أنا لا أجدهم كذلك، على العكسس وجدت الوثائق والمقالات والدراسات التي صدرت، والمحاضرات التي ألقيت في المنتديات عن هذا التيار، تدل على نضج واطلاع وتحسس دقيق للمصاعب والمتاعب التي تعانيها سورية الآن، وخاصة على الصعيد الاقتصادي.

* باختصار، رأيك بالإعلام السوري؟

** الإعلام السوري أولاً أنا لا أتابعه إلا بالخطوط العامة والعريضة، ما يؤلمني أننا في عصر الإنترنت والفاكس وكل الوسائل التكنولوجية الجديدة لإيصال المعلومات المتوفرة الآن. ومع ذلك أجد صعوبة في أن أحصل على صحيفة معتدلة جداً مثل (الحياة) على نحو يومي منتظم، وذلك بسبب الرقابة، وقد يكون عدد قسراء الحياة في سورية لا يتجاوز الألف.

حوار مع الدكتور خضر زكريا

كان قادماً في إجازة قصيرة من حيث يدرس الآن (جامعة قطر) وكنت قد سمعت عنه الكثير وقرأت له القليل ، فسابقت الزمن لقراءة ما يتيسر لي من كتبه ، قبل اللقاء. وذات صباح صيفي كان الحوار ، كما الوقت ، مفتوحاً في مقهى الهافانا بدمشق.

* إذا بدأت بالماركسية الشيوعية، سأتساءل، هـل كـان الفكـر الماركسي الشيوعي عبارة عن فكر ممانعة أمام الطغيان الرأسـمالي، من ثمّ هل كان قدر الحركة الشيوعية السياسية أن تكون كذلك حركـة ممانعة (مضادة) فقط أمام الهيمنة الرأسمالية الأمريكية؟

** أولاً دعنا نمير بين الماركسية كنظرية ومنهج في التحليل، وبين الحركة الشيوعية كحركة سياسية لها أهدافها المختلفة.

الماركسية كنظرية هي إحدى النظريات التي ظهرت في القرن التسي التاسع عشر بوصفها رد فعل أو تطويراً لأفكار عصر التنوير التي كانت تدعو إلى العدالة والمساواة والإخاء، فشل الثورة الفرنسية في تحقيق أهداف العمال الفرنسيين وغيرهم، استدعى ظهور نظرية أخرى تبحث عن العدالة والمساواة الحقيقية، وهذا كان الهدف الأساسي للماركسية، لا شك أن هذا الهدف إنساني، وهو موجود عبر التساريخ، لكن الماركسية هي أول من طرحه، ولأول مرة كبرنامج عمل، وكهدف قابل للتحقيق، طبعاً بعد أن توفرت له شروط تحققه من ظروف موضوعية وغيرها.

* تقول إذا تحققت الظروف الموضوعية، إذا في حال زالت هذه الظروف، فلم يعد ثمة مبرر لوجود هذه النظرية!

** لا.. هذا غير صحيح، الظروف الموضوعية، إذا أخدناها بالمعنى التاريخي الدقيق للكلمة فهي ما زالت حسب رأيي حتكون حتى الآن، الظروف الموضوعية هي التناقض الكبير بين رأس المسال والعمل، بين الشركات الاحتكارية الكبرى المهيمنة على العالم وبدين فقراء العالم، هذا التناقض يتسع، وهذه الفجوة تزداد، لذلك كلمه أرى أن الظروف الموضوعية تتهيأ أكثر لفكرة العدالسة الاجتماعية والمساواة. وإذا أردت الاشتراكية، بغض النظر عن صيغ تطبيقها التي فشلت، هذا بافتراض أن الاشتراكية كمضمون هي المساواة بين البشر وإلغاء التفاوت الطبقي الهائل الموجود، كل هذا ما زال هدفاً كبيراً، وفي رأيي ما زال مطروحاً أمام الإنسانية.

* إذاً في حال ما زالت الظروف الاجتماعية والموضوعية مهياة وقائمة، لاستمرار الماركسية، لماذا سقطت؟؟

** فكرة الظروف الموضوعية، عادة ما تفهم على نحو غير تاريخي وغير دقيق، عندما تقول إن الظروف الموضوعية تنضيج تاريخيا، فهذا يعني مرحلة تاريخية طويلة نسبياً، قد تستغرق قرنا أو قرنين، حسب المرحلة، وحسب ما هو مقصود بالظروف الموضوعية، ويجب ألا تنسى أن الماركسية تربط بين تلك الظروف وبين العوامل الذاتية (كوجود قوى اجتماعية قادرة على إجراء التغيير) التي لا بدمنها لإجراء التحويل!، هنا أتذكر نبوءة ماركس التي لم تتحقق، والتي مفادها: (إن البلدان الأكثر تقدماً صناعياً، هي البلدان التي يصير فيها تحول قبل غيرها).

لماذا؟ لأن العامل الذاتي لم يكسن متوفراً، الآن هل الظروف الموضوعية ناضجة؟ أقول: نعم، هي ناضجة، وناضجة لإجراء تغييسر باتجاه عدالة اجتماعية أكثر، واتجاه مساواة بين البشر، لماذا؟ لأن

الفجوة في اتساع بين الفقراء والأغنياء، كما سبق أن أسلفت، إضافة إلى المشاكل بين الدول الفقيرة والدول الغنية، هذا كله يتفاقم، ومن غير الممكن أن يستمر على هذا الشكل إلى ما لاتهاية، بالتأكيد هذا التناقض يحتاج إلى حلّ، وهنا أعود لأؤكد أن الظروف الموضوعية مهيأة الآن.

- * إذا كانت الظروف الموضوعية مهيأة، يبقى السؤال عن العوامل الذاتية، وماهية القوى القادرة على إجراء التغيير؟
- ** إذا كنت تقصد بالقوى على صعيد بلادنا، فحتما أحبطت ووُضعت على الرف، إذ هُمِّش المجتمع، والآن نحتاج إلى تحولات تاريخية جديدة.
- * هل أفهم من جوابك هذا، أنه لا وجود للعوامل الذاتية، وبالتالي لا وجود للقوى القادرة على إجراء التغيير.
- ** إن كان لها وجود فهو وجود ضعيف وخجول، الآن ساعود إلى أوّل سؤال كنت قد طرحته فيما بخص الحركة الماركسية الشيوعية، كحركة سياسية، وسأتحدث باستفاضة بعض الشيء من الأمثلة والنماذج:

أولاً: بالنسبة لمن يقول إن الحركة الشيوعية السياسية كانت عبارة عن حركة ممانعة في وجه الإمبراطورية الأمريكية، أقبول هذا المنطق والقول تاريخياً غير دقيق، لأن الحركة الشيوعية وجدت قبل الإمبراطورية الأمريكية بالمعنى الجديد للكلمة، وبالتالي كانت الشيوعية حركة مضادة لهيمنة الرأسمالية العالمية، ونجحت في هذا الى حد كبير.

ثانياً: بالنسبة لمن يتحدثون عن سقوط التجربة الاشتراكية، لماذا يتجاهلون نجاحات هذه التجربة؟! تلك النجاحات التي فرضت قسماً

كبيراً منها على دول أوربا الغربية ذاتها!! إذ يوجد قسم كبيس من الأفكار الماركسية تطرح في دول أوربا الغربية! خذ مثلاً دولة الرفاه الاجتماعي التي فرضت نفسها خلال نصف قرن تقريبا، هذه الدولة التي تحاول أن تخفف من حدة التناقضات الطبقية، محاولة القيام بضمان اجتماعي للناس، وضمان ضد البطالة.. إلخ، من أين أتت هذه الأفكار؟ أتت من خلال ضغط الحركة العمالية العالمية! من ثسم هل نستطيع أن نتجاهل بلدا كالصين؟! الصين بلد بنته الشيوعية، وهو بلد يحقق أكبر معدل نمو في العالم منذ أكثر من عشرين سنة! إذ معدل تموه سنوياً من ٨ إلى ٩%، فقط تذكر أنه فسى خمسينيات القرن الماضى كانت الهند والصين متقاربتين، هل يمكننا الآن مقارنة الهند بالصين ذلك البلد العظيم بكل ما تحويه الكلمة من معنى؟! والأمر نفسه ينطبق على روسيا، إذ انتقلت في ظل الشيوعية من أقل البلدان الأوربية تقدماً إلى أكثرها تطوراً! يجب علينا أن نرى الصورة بكليتها لا بجزئيتها. لا شك أنه سقط نموذج معين لتطبيق الاشتراكية، لكن خلال هذه الصيرورة التاريخية الكبيرة نسبيا، الاشتراكية حققت إنجازات هائلة، تصور أن أي عامل مهما كان بسيطاً في الاتحاد السوفييتي كان يستطيع الذهاب في إجازة مدتها ثلاثة أسابيع إلى البيكال على شاطئ البحر الأسود، وهي منطقة من أجمل مناطق العالم، يقضى إجازته مرفها تماماً بأقل من مرتبه الشهري، وإن كنست أذكسر فسأذكر أنني كنت أشتري الاسطوانة الموسيقية بروبل، في حين تمنها أكثر من ثلاثين دولاراً في مكان آخر، هل يجب على أن أذكر كذلك أننا كنا نشتري الكتاب في موسكو الشيوعية بأقل من ثمن تكلفة غلافهه!! هذا وإلى الآن الشبيبة الروسية (التي كانست الشهوعية السوفييتية

سابقاً) أكثر معرفة وثقافة وتنوراً من الشبيبة الغربية، أليست هذه كلها إنجازات يجب علينا ألا نتجاهلها.

وكي أطوي هذه الصفحة سأروي لك هذه القصة ذات الدلالة العميقة، عندما أنهيت الدكتوراه، سنة ١٩٧١، قررت قضاء إجازة عشرة أيام في لندن، وذهبت في السفينة من لينيغراد إلى لنسدن، في قمرة السفينة التقيت بشخص إنكليزي كان يزور الاتحاد السوفييتي، قمرة السفينة التقيت بشخص إنكليزي كان فيه أجاب: ما هذا البلد، لا يعاش فيه _ أي الاتحاد السوفييتي _ لماذا؟ لأنه لم يكن بمقدوره يعاش فيه _ أي الاتحاد السوفييتي _ لماذا؟ لأنه لم يكن بمقدوره الحصول على تذكرة لحضور بحيرة البجع في مسرح بولشوي، بسبب الحصول على تذكرة لحضور بحيرة البجع في مسرح بولشوي، بسبب وهو لا يستطيع الانتظار طويلاً. وأنا في لندن أردت حضور أوبرا، لكني لم أستطع، لكن ليس بسبب الطوابير الواقفة المنتظرة دورها لقطع التذكرة، بل بسبب غلاء التذكرة التي تكلفني نصف الميزانيسة للمخصصة لرحلتي إلى لندن!! هل هذا مشهد وذاك مشهد؟ أترك الحكم المقارئ.

ما أريد قوله إن الإنجازات التي حققتها الاشتراكية الشيوعية تفرض نفسها حتى الآن، وستبقى فارضة نفسها حتى على حكومات وأنظمة سياسية غربية وغير غربية مقبلة.

* هل تعتقد أن الأحزاب الماركسية الشيوعية العربية انطلقت من معطيات الواقع العربي وتحليله، أم أنها لم تكن سوى صدى لما تحدثه الماركسية الشيوعية في مركزها السوفييتي؟

طبعاً الذي يجعل هذا السؤال مشروعاً هو أن الذي مهد لظهور المادية التاريخية، هو محاولة مؤرخي عصر النهضة الأوربية (تيري، غيزو، مينه) إضافة إلى دراسة المؤرخين الإتكليز في ذلك الوقت

لأحداث تاريخية كالثورة الإنكليزية في القرن السابع عشر، ومن شم الفرنسية في فترة لاحقة، من وجهة نظر صراع الطبقات، وبخاصة صراع البرجوازية ضد ملاك الأراضي الإقطاعيين، فضلاً عن دور الاقتصاديين الإنكليز (بيتي، شمت، ريكاردو) بما قدموه من تحليل اقتصادي للمجتمع الرأسمالي، كما ترى أنت في غير مكان.

** لا.. لا.. الحركات السياسية في البلاد العربية، وبضمنها الحركات الشيوعية العربية هي ابنة هذا المجتمع، وهو مجتمع ما زال متخلفاً وتابعاً للاستعمار، إذ نسبة الأمية فيه ما زالت كبيرة، فضلاً عن الأمية الثقافية ومشكلاته الاجتماعية العويصة، كل هذا يجعل مسن الطبيعي أن يكون مستوى الوعي الاجتماعي فيه محدوداً بمستوى معين، والحركة الشيوعية العربية لم تستوعب الماركسية كما ينبغي أي كمنهج في التحليل، وكنظرية وكزؤية على أساسها يحرس واقع المجتمعات العربية، طبعاً هذا الأمر لم يقم به لا الشيوعيون العرب ولا غيرهم من الأحزاب والحركات السياسية.

لا شك أن الواقع الاجتماعي العربي يحتاج إلى دراسة، وهذه الدراسة تحتاج إلى استخدام منهج _ قرضاً المنهج الماركسي باعتبار أننا نتحدث عنه _ نتحليل هذا الواقع واستخلاص رؤية لبرنامج عمل مياسي، هذا الشيء لم يقم به الشيوعيون لا في سيورية ولا في غيرها من البلدان العربية. وحتى البعثيون والناصريون والإخوان غيرها من البلدان العربية. وحتى البعثيون والناصريون والإخوان المسلمون لم يقوموا بهذا، بما فيه من تحليل للمجتمع وللعلاقات الاجتماعية القائمة فيه بناء على منهج معين بغية الوصول إلى برنامج عمل حقيقى.

* إذا كان الصراع الطبقي في عصور سابقة مغطى بأقنعة مختلفة — حسب تعبيرك — (دينية، أيديولوجية، اجتماعية) وكسان نضال

الفلاحين والأقنان وسكان المدن ضد هذا الاضطهاد الإقطاعي يجري تحت رايات دينية، برأيك هل يمكننا الآن الحديث عن حراك طبقي في سورية أو في الوطن العربي؟ أم ما نراه ونشهده عبارة عن سكون طبقى؟

** الحراك الطبقى دائماً موجود، شخصياً أنا مع الذين يقولسون إن الطبقات في بلدان العالم الثالث ومن ضمنها البلدان العربية لم تحدد تماماً، بل ما زالت متداخلة غير محددة المعالم حتى موضوعيا، وليس فقط في الوعي! مثلاً، تجد العامل هو نقسه فلاح، والبرجسوازي هسو نفسه إقطاعي أو شبه إقطاعي، الفئات الوسطى متداخلة كثيرا مسع العمال والقلاحين ومع البرجوازية الأكبر منها أيضاً، لكن هذا كله لا يعنى أن الطبقات غير موجودة كما يظن البعض، على العكس، الطبقات موجودة، إذ يوجد عمال بالمعنى الدقيق، وتوجد برجوازية بالمعنى الدقيق كذلك ... إلخ، ولكن مسألة الصراع أو الحراك الطبقى عندنا أقل وضوحاً من البلدان المتقدمة صناعياً، فضلاً عن أنه يغلف عندنا بأغلفة مختلفة، وما زلت أؤمن حتى اللحظة أن الصراع الطبقى هـو المحرك الأساسي للتاريخ، وهو المحرك الأساسي في بلادنا أيضاً، ونستطيع أن نلاحظ أن الشغل الشاغل للناس هو وضعهم الاجتماعي والاقتصادي، بمعنى كيف سيؤمن الفرد حاجياته. لكن الذي لا يظهر كثيراً هو الربط بين مصلحة الفرد الخاصة كجزء من طبقة أو شريحة اجتماعية، وبين الرؤية العامة للوضع الاجتماعي والسياسي والاقتصادى العام، وهذا الأمر مطلوب من الحركات السياسية ومن المثقفين وبضمنهم الشيوعيون والقوميون وغيرهما، المطلوب أن يسمحوا لوعي الناس أن يرتقى، نعم ليتركوا لهذا الوعى فرصة فيي الارتقاء.

- * كيف الطريق لمثل هذا الارتقاء بالوعي؟
- ** لا يتم هذا الارتقاء إلا بإفساح المجال للجميع كي يفكر ويعمل ويكتب وكذلك بالنشاط السياسي في ظل مناخ ملائم من الحرية وحرية التعبير عن الرأي وكذلك حرية المعارضة، والديمقراطية... إلخ.
- * إذا راقبنا مفهوم أيديولوجيا الجهاد في مطلع القرن الماضي، نلاحظ أنها كانت ذات طابع قومي علماني، أما الآن فقد أصبحت ذات طابع إسلامي أصولي، إلى درجة باتت معها تحول دول انتشار الحداثة الفكرية في أرض العرب والإسلام، برأيك، ما السبب الذي جعل الفرق شاسعاً بين الأيديولوجيتين؟
- ** أظن أن السبب العميق والجوهري لهذا التغير هو إلغاء الحركة الوطنية بفروعها المختلفة. لو أخذنا مثلاً، فترة الخمسينيات من القرن الماضي في سورية، عندما كان يوجد تعديبة سياسية حقيقية، إذ كان يوجد التيار الإسلمي، والبعثي، والناصري، والشيوعي. إلخ، وكان فعلاً يوجد حوار بصوت عال في جميع المحافل، وكانت الحركة الوطنية آنذاك تراقب كل شيء بما فيه الصوت الإسلامي، بعد أن ألغي الجميع وأقصي عن الحياة السياسية والشان العام في سورية، كان من المحال عملياً إلغاء الحركة الإسلامية، لأنها تعمل في الجوامع، وفي بيوت الناس، وفي مدارس تعليم القرآن. إلخ.
- * فضلاً عن أنها تدخل في بنية النسسيج الاجتماعي للمجتمع،
 ** بالتأكيد... وهؤلاء الحركة الإسلمية لا رقابة عليهم،
 وبالتالي تستطيع كل جماعة منهم أن تصور الدين بالطريقة التي تراها
 مناسبة لها، ومن غير رقابة حقيقية من الحركة الوطنية. لـو كانـت
 القوى السياسية كلها موجودة وكلها تتثاقش وتعمل وتشارك في صنع
 الحياة، وتتدخل في الشأن العام، لكان تم فضح ذلك الخطاب الظلامي

الذي تتحدث عنه، ولكان من غير الممكن لقادته أن يتغلغلوا بالطريقة التي تغلغلوا بها، فمن المعروف أن تغلغلهم تم بطرق متعددة ومتنوعة ومخيفة، إذ يصل الأمر إلى أن يخالف الولد والده بحجة أن الأخير لا يخضع لشرع الله، هذا الشرع الذي يقرره الظلاميون. كما ترى، لقد عاشت هذه الاتجاهات الفكرية الظلامية الشديدة الترميت، في بيئية سياسية ملائمة لها فقط، أما الآخرون فقد بقوا معلقين.

في اعتقادي أن ما ذكرته لك هو السبب الجوهري، طبعاً يوجد أسباب أخرى، لكنى أكتفى بهذا السبب.

* يلاحظ الباحث أن الغرب بعد أن أجبر على التخلي عن السيطرة الاستعمارية منذ ستينيات القرن الماضي، اتجه للتحري عن تعبير جديد عن الحداثة، فيما العالم الإسلامي أدار ظهره لهذه الحداثة، ليعارضها بنموذج (إسلامي) خال من أي بحث علمي.

الأسئلة التي تحضرني هذا: — لماذا كان هذا التغاير والتضاد في الاتجاهين؟ من ثم، فيما يخص التفاوت التاريخي بيئنا وبين الغرب، هل يعني هذا أنه يجب علينا أن نمر بكل مراحل التطور التاريخي التي مر بها الأوربيون بدءاً من الإصلاح الديني وعصر النهضة، حتى اليوم؟

** سؤالك متشعب، فيه أكثر من نقطة وأكثر من موضوع، دعني أحاول لمثمة الأشياء.

أولاً: ليس المطلوب اللحاق بأحد، بمعنى أننا لا نستطيع أن نلسرم الناس بالسير خلف مجتمع آخر. أصلاً تطور البشرية كله تم عبر أخذ البعض عن البعض عن البعض الآخر، وفي الوقت نفسه نجد أن قومساً يسبقون أقواماً أخرى، من هذا أقول ليس المطلوب من المتخلفين أن يلحقوا بالمتقدمين بنفس الطريقة، نعم ليستفيدوا من الإنجازات التي تتحقق وتحققت بغية تحقيق قفرة جديدة، وشكل جديد من أشكال التطور، إذاً

ليس المطلوب منا أن نسير على نفس الطريق الذي سار عليه الغرب، وهذه هي مشكلة نظرية التحديث، وهي عدم التمييل بين الحداثة والتحديث، النظرية التي تريدنا أن نمشي على نفس الطريق اللذي مشى عليه الغرب، وهذا ما أدى في نهاية المطاف إلى تبعية تامة للغرب من كل النواحي.

المطلوب هو فهم الواقع الاجتماعي، وفهم حقيقة الصراعات الموجودة، وفهم حقيقة القوى التي تحاول الهيمنة على مناطقتا ومجتمعاتنا، وبالتالي حشد القوى القادرة على مواجهتها والوقوف في وجهها، هذا هو المهم الآن. حتى فكرة الحداثة أراها الآن فكرة عامسة جداً، والمطلوب تحديدها أكثر، مثلاً، علينا أن نعمل على تحديد دور الدولة.

- * إذاً دعنا نسأل عن ماهية دور الدولة، وأي مفهوم للدولة يناسب مجتمعاتنا؟
- ** يجب أن نتساءل: أي دولة مناسبة لنا تاريخياً، ومناسبة لنا في وضعنا الراهن، ويجب أن نتساءل عن سيادة القانون، وهي مسألة جوهرية جدا من مسائل الحداثة، هذه يجب تثبيتها، عندك مسائلة التعددية السياسية.
 - * عفواً دكتور أراك تصيغ أسئلة دون تقديم أجوبة عليها!
- ** لأني لا أملك أجوبة سحرية لكل الأسئلة، غير أني أشخص ما أراه بحاجة إلى طرح ومعالجة في واقعنا من خلال ما أطرحه وما يجب علينا طرحه على بساط البحث في هذه المرحلة بالذات. من ثم أنا أذكر لك ما يجب علينا أن نأخذ من الحداثة!

- * لكن مع الأسف، لم نأخذ من المفهوم الحداثوي للدولة غير السلطة، إذ تجاهلنا سيادة القانون وتدويل السلطة والمجتمع المدني.. إلخ، إلام يستمر هذا؟
- ** بداية فكرة المجتمع المدني ظهرت ملازمة ومتزامنة مع ظهور فكرة الدولة عند هيغل، الآن كل حديث عن المجتمع المدني يعد كأنه موجه للدولة ومعارض لها، لا شك أن المجتمع المدني في مرحلة من المراحل كان ضاغطاً على الدولة ومواجهاً لها، وأحيانا كان معارضاً، لكن ليس هذا هو الشيء الجهوري، الجهومي أن يقرر المجتمع نفسه مصيره، وبفئاته المختلفة!
- * من المعروف أن البنية المعرفية للمجتمع العربي الإسلامي بنية متخلفة، إذ ما زالت أسيرة المنظومة المعرفية التي أنتجت في القرنين الثاني والثالث الهجريين والتي ما زالت تعيد إنتاج نفسها، فضلاً عن أن أفراد هذا المجتمع غير مدركين لأناهم ولــ ذواتهم، انطلاقــاً ممــا رسمت في سؤالي، هل يحق لمجتمع على هذه الدرجة من التخلف أن يطالب بدولة حديثة؟ بمعنى آخر المجتمع المتخلف سينتج دولة علــى صورته وشاكلته.
- ** من حيث الأساس معك حق، إذ الدولة هي نتاج المجتمع، وبالتالي ستكون على صورته. لكن هناك كما سبق وقلت دولة _ سلطة، يمكن أن تعمل على رفع منسوب الوعي الاجتماعي، كما يمكن أن تعمل على رفع منسوب الوعي الاجتماعي، كما يمكن أن تعمل على وفع منسوب الوعي الاجتماعي، كما يمكن أن تعمل على عرقلة هذا الواعي وكبحه.

أنا قلت لك منذ قليل إن من أكبر المهمات المطروحة الآن هي أن تكون القوى الاجتماعية المختلفة قادرة على صنع مصائرها، بمعنى أن يعرف العمال ماذا يريدون، وكذلك الفلاحون والطلاب والمتقفون... إلخ، على كل منهم أن يقرر مصيره، ولا يصير هذا إلا إذا أفسحنا

المجال فعلياً لا نظرياً، لهذه القوى كي تنظم نفسها وتفرز قياداتها التي تعبر لها عن قضاياها، ولا شك أنه في العقود الأخيرة تمست عرقلسة الوعي، وعندما طرحت أنت مسألة الإسلاميين الظلاميين، كان واحسد من أسباب هذه الظلامية عرقلة الوعي، إذا الدولة تستطيع أن تلعب دوراً في هذا سواء كان إيجابياً أم سلبياً.

* إذا عدنا إلى نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، نرى أن الدولة لعبت دوراً إيجابياً، وكانت متقدمة على المجتمع، إذ هي من أدخلت الدساتير والقوائين، حتى في عهد الديكتاتور حسني الزعيم جرت بعض الإصلاحات، لكننا الآن نرى أن المجتمع على الرغم من تخلفه، أقل تخلفاً من الدولة، برأيك كيف نصل إلى صيغة توافقية معقولة؟

** يحصل مثل هذا ليس عندنا فحسب، بل كل مكان، وهنا يجبب على المجتمع أن يضغط على الدولة كي تتقدم وتحدّث، وبالتالي يصبح موجهاً لها، وهنا تأتي وظيفة أو دور المجتمع المدني، وبقدر ما يكون المجتمع مدنياً وواعياً، بقدر ما يستطيع أن يضغط على الدولة ويوجهها نحو المسار الصحيح.

* يرى البعض أن الفكر النقدي حُجّم في كل المجتمعات العربية والإسلامية، بمعنى أن مشكلة الإسلام والديمقراطية غير مطروحة من منظورها الصحيح، بل نراها واقعة تحت تأثير المغالطات التاريخية والإسقاطات المناسبة جداً لأيديولوجيا الكفاح أو للخط التبجيلي السائد في العالمين العربي والإسلامي، فنحن لا نمل من ترداد أن الإسلام عرف الديمقراطية قبل الغرب، وهذا إسقاط محض!

د. برأيك هل ما زالت هذه الأحكام المسبقة الصنع والتصورات الشائعة مقبولة، على الأقل من قبل الفكر التاريخي النقدي؟

** طرحت المجتمعات فكرة الديمقراطية بأشكال متعدة ومختلفة، مثلاً اليونانيين، وهم الذين أوجدوا هذه الفكرة، كانـت ديمقـراطيتهم مقتصرة على الأسياد، في الوقت الذي كان يحرم منها أربعة أخمـاس الناس من العبيد!! مع ذلك كانت هذه الديمقراطية مثالية ويعتد بها.

الإسلام جاء بمبدأ الشورى، وهذا المبدأ صار خلاف كبير حوله، الأصل في المبدأ واضح، هو استشارة الناس. لكن مشاركة مسن مسن الناس؟ هل مشاركة أهل الحل والعقد فقط؟ أم مشاركة جميع الناس؟ وهل نشاورهم في كل شيء؟ من ثم هل تعني المشاورة أن يقرر الناس مصائرهم؟ فصلاً عن أنه يوجد عندنا _ تراثياً _ فكرة البيعة التي لا شبيه لها في وقتنا الحاضر إلا فكرة الاستفتاء، وهذا كله أصبح شكلياً بعد الخلفاء الراشدين، مع أنها دولة إسلامية واحدة!

الآن عندما نناقش هذه المسائل يجب علينا أن نأخذ هذا التطور التاريخي كله بالحسبان، وليس فقط التطور التاريخي للمجتمعات العربية والإسلامية، بل لمجتمعات الأرض كلها، أنا أريد الجوهر سواء كانت ديمقراطية أو شورى، سمها ما شئت، المهم هو أن يحكم الشعب نفسه بنفسه، وأن يختار من يمثلونه حقيقة، لكن حتى هذا النوع مسن حق الاختيار تثار من حوله المشاكل، ففي الرأسمالية عندما يهيمن رأس المال يوصل الناس الذين يريدهم، وكذلك في الديمقراطية الشعبية التي أتت مع الأنظمة الاشتراكية إذ كان الغرض منها تحقيق الديمقراطية للعمال والفلاحين. والخ، لكن هذا الشكل من الديمقراطية يحرم الرأسماليين والإقطاعيين من ممارسة حقهم.

الذي تبين في نهاية المطاف أن الأناس الذين يستلمون السلطة سواء عن طريق صناديق الاقتراع وبطريقة نزيهة، أم عن طريق فئوي ضيق، يمكن أن يتحولوا إلى ديكتاتوريين، ولو كانت

ديكتاتوريتهم صغيرة، ممثلة بديكتاتورية الحزب أو ديكتاتورية الأمين العام، أو ديكتاتورية المكتب السياسي... إلخ-

* كيف يمكن للناس عندنا أن يختاروا ممثليهم أو أن يحكموا أنفسهم بأنفسهم، ونحن ندرك أن لدينا تخلفاً عمره ألف عام، إذ باللاوعي الجمعي الناس متخلفون تاريخياً، وإن كانوا مثقفين! على نقيض المواطن الأوربي، إذ تراه، مهما كان جاهلاً، لكن باللاوعي الجمعي يكون مدركاً لمصالحه ولذاته!!

** هل حصل هذا للمواطن الأوربي من الفراغ؟ وهل كبان موجوداً طوال عمره؟ أم أنه تكون تاريخيا عبر صراعات دموية وتحولات من مرحلة إلى مرحلة، إلى أن وصل الأمر عندهم إلى ما وصل إليه؟

هذا الكلام المتمثل بأن الناس غير قادرين على حكم أنفسهم، ولا يعرفون من يختارون... هذا كله يساق تبريراً لاستمرارية السطوة والأنظمة الشمولية.

يجب علينا أن نعطي فرصة للناس تدريجياً حتى يتعلموا كيسف يختارون، عندما نترك للناس مثل هذه الحرية سنجدهم وعلى نحو تلقائي كل مجموعة تختار من يعبر عن مصالحها، من ثم لنفترض أننا بحاجة إلى عشرين سنة كي يصبح الناس عندنا واعين لذواتهم وقادرين على الاختيار، فلنبدأ إذا منذ الآن كي ننتهي من هذه المسألة عام ٢٠٢٣. مما لا شك فيه أننا إذا تركنا الأمور على ما هي عليه مسلمين بأن الناس غير قادرين على الاختيار والإدراك للذات، فسيبقون غير قادرين طوال حياتهم.

*هل يذهب د. خضر زكريا، إلى ما يذهب إليه البعض: من أننا الأبناء الشرعيون لمرحلة الانحطاط العربي/ الإسلامي؟

** نحن لسنا أبناء مرحلة الانحطاط فحسب، بل نحن أبناء كل شيء، إذ نحن أبناء الحضارة العربية الإسلامية في أوج ازدهارها وكذلك انحطاطها، ونحن أبناء عصر التنوير الأوربي وأبناء العولمة الحالية، وكل ما يحيط بنا خاصة جيلكم أنتم، إذ هذا كله ساهم ويساهم في تكويننا.

* أخيراً: إذا كانت سمة القرن التاسع عشر المواجهة بين القوميات والقرن العشرين المواجهة بين الأيديولوجيات، فقد تكون سمة القرن الحادي والعشرين هي (الصراع) أو (الحوار) بين الحضارات. من المسلم به أن الحضارة العربية الإسلمية حضارة ذاكرة وأطلال، هل يمكن لمثل هذه الحضارة أن (تحاور) أو (تصارع) حضارات موجودة على أرض الواقع؟

** للإجابة على هذا السؤال، أقول لك: منذ فترة كتبت مقالاً (صدام حضارات أم صدام مصالح) في مجلة دراسات استراتيجية التي تصدرها جامعة دمشق، قلت فيه: إن الحديث عن صدام الحضارات هو تغليف لصدام المصالح، وأكبر برهان على ذلك أن أكبر حربين عالميتين وقعتا في القرن العشرين كانتا ضمن حضارة واحدة، ألا وهي الحضارة الأوربية الغربية.

أما فيما ذكرته عن أننا حضارة ذاكرة، فهذا لا يلغي حق الشعوب، وإن كانت مهزومة، من المساهمة في بناء الحضارة البشرية.

حوار مع المفكر محمود أمين العالم

جاء دمشق لإلقاء محاضرة في إسبوع المدى الثقافي أذار ٢٠٠٢، وكان قد أثار فضولي المعرفي من خلال كتاباته وكتبه ، كان كريماً في إجاباته ، لكن ، كالعادة ، كان الوقت ضيقاً.

* بعد أن قرأ المفكر العربي محمد دكروب العنوان التالي: فشسل المشاريع الثقافية العربية، الأسباب والبدائل. وكسان عنواناً لنسدوة يرأسها، تساءل بمرارة يشوبها التهكم: كأنه كان يوجد عندنا مشاريع تقافية حتى فشلت؟

محمود أمين العالم، هل حقاً لم يكن عندنا مشاريع ثقافية، وإن كان يوجد وفشلت، فما الأسباب وما البدائل؟

** أبدأ أولاً بتحياتي العميقة والحارة لجريدة (النور)، والرفاق القائمين عليها، عندما نتحدث عن مشروع ثقافي، فلا سبيل إلى تفهمه تفهما صحيحاً إلا في إطار مشروع تنموي شامل، فالثقافة بمعناها الأنثروبولوجي، بُعدُ أساسى من أبعاد التنمية.

وهنا نتساءل: هل هناك مشروع تنموي في بلادنا؟ أعتقد أنه قد قامت بالفعل مشاريع تنموية في معورية مع وصول حزب البعث إلى السلطة، وفي مصر مع الحركة الناصرية منذ يوليو ١٩٥٧، وفي ليبيا مع قيام الجماهيرية الليبية. وأستطيع أن أقول إن المشروع التنموي الناصري في مصر قد أجهض بما كان يتضمنه من أبعاد تخطيطية في مجالات الإنتاج الاقتصادي والتوجه الثقافي والرؤية السياسية، القومية

والفلسفية. وكان هذا المشروع الناصري ينطئق من وعي موضوعي وإرادة فاعلة، واستطاع أن يحقق العديد من الإنجازات قسى المجال الاقتصادي والتقافي والسياسي، على المستوى المطبي والعربي، والسياسى العالمي. ولا شك أن هزيمة حزيران ١٩٦٧ قد أوقفت هذا المشروع إلى حين، إلا أنه سرعان ما أخذ يستعيد انطلاقه، إلا أن وفاة قائد المشروع وهو جمال عبد الناصر، أفضى إلى تيسير الانقلاب على المشروع كله. وفي هذا يكمن جانب النقص الأساسي في المشروع، هو أنه كان يتحقق بوصاية علوية، أكثر مما يتحقق بعمل شعبي ديمقراطي قاعدي. كانت السلطة تحقق أهدافاً جليلة وتاريخية للجماهير، ولكن دون مشاركة جماهيرية. مما أتاح ضرب التجربة من أعلى بمجرد تغيير السلطة. ولا مجال هنا للتفصيل، وإنما أكتفي بالقول إن الشرط الأساسى لتحقيق المشروع التنموي العربي في أبعاده المختلفة، ينبغى أن ينطلق ويتأسس ويتنامى بالمشاركة الجماهيرية أساساً، في وضع الخطط والمشاركة في مناقشتها، وتنفيذها، ورقابتها في أشكال ديمقراطية متنوعة، تتيح جدية هذه المشاركة وتنميتها، فتنمية المشاركة الجماهيرية في مختلف مجالات التنمية هي عميق جوهري من المشروع التنموي نفسه.

* دعوت في رئاستك لندوة (العولمة بعد ١١ أيلول) إلى سلطة الثقافة، كي تكون في مواجهة ثقافة السلطة، وقد بدا أن دعوتك لاقت ترحيب الحضور الواسع، لكن كيف السييل إلى ذلك؟ وما زال المنتوج الثقافي في كل قطر عربي ينتج على مقاس سلطته؟

** تحقيق هذا التوازي أو المواجهة بين سلطة الثقافة وثقافة السلطة لا يتحقق بقانون أو بتشريع، بل بالعمل والنشاط والفاعلية العقلانية والنقدية، وتصاعد نمو التكوينات المدنية والنقابية والحرية

ومبادراتها المختلفة، لا توجد وصفة جاهزة، اللهم إلا العمل الجماعي الديمقراطي الذي يتسم بالعقلانية وروح النقد والإبداع.

* يقال صراع حضارات، برأيك هل هـو صـراع حضـارات، أم صراع مصالح وهيمتة واحتكارات؟ وهل في العالم حضارات متعددة أم حضارة وحدة هي نتيجة جهد إنساني مشترك؟

وفي المقابل يُقال حوار حضارات _ في حال صح القول _ هل نحن مؤهلون لمثل هذا الحوار؟

** نعم، توجد في عصرنا الراهن حضارة واحدة، وهي حضارة ذات دلالة محددة، هي أنها حضارة رأسمالية، وليست مجرد حضارة بالملطق، وهي ظاهرة تاريخية موضوعية نشأت مع تفكك النظام الإقطاعي في أوربا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر. ونتيجة لطبيعتها التنافسية والتوسعية والاتجاه إلى الاحتكار أخذت تنمو وتتسع من أوربا إلى خارجها وقي أشكال مختلفة، تجارية أو عسكرية، أو احتلال وسيطرة سياسية واقتصادية.. إلخ. وفي ثمانينيات القرن الماضي، بعد تفكيك مشروع حضاري آخر هي المشروع الاشتراكي في التجربة السوفييتية، انفرد المشروع الرأسمالي. وبفضل الثورة العلمية والاتصالية والمعلوماتية، استطاع هذا المشروع أن الثورة العلمية والاتصالية والمعلوماتية، استطاع هذا المشروع أن يهيكل العالم أجمع في إطار نمطه الإنتاجي الرأسمالي.

وفي كتيب ماركس المشهور (البيان الشيوعي) فقرة واضحة جهيرة تتنبأ بهذا الأمر، لا شك أن الحضارة الرأسمالية الراهنة هي ثمرة جهود وإسهامات حضارات وثقافات سابقة، إلا أنها اليوم أصبحت ذات دلالة رأسمالية خالصة، ونتيجة لطابعها الرأسمالي هذا، برزت في داخلها نزعة الهيمنة التي تتمثل في سبعة أو ثمانية دول رأسسمالية كبرى، على رأسها الولايات المتحدة الأمريكية. ولهذا فليس ثمة اليوم

صراع حضارات بل صراع مصالح (لا بالمعنى الاقتصادي الضيق، بل بالمعنى السياسي، الاقتصادي، الثقافي)، وإن اتخذ مظاهر عرقية أو دينية في كثير من الأحيان.

ولهذا فالقضية ليست قضية حوار حضارات، بل قضية صراع (يدخل الحوار فيه بغير شك) من أجل تحويل هذه الحضارة الرأسمالية بطابعها المهيمن، وسياستها الاستغلالية البشعة الجشعة، إلى مرحلة أرقى يتم فيها القضاء على الهيمنة، ويتحقق مستوى من التنامي الإنساني بين الاجتهادات والمشروعات والخصوصيات الثقافية والقومية المختلفة تمهيداً لإقامة بديل حضاري متعدد ومتنوع الخبرات والخصائص، يكون جوهره في تقديري هو الاشتراكية في تطبيقاتها المختلفة باختلاف الظروف المحددة العينية لكل بلد من بلدان العالم.

أما متى نصبح مؤهلين لهذا، فلا وصفة جاهزة غير السوعي والنضال على المستوى القومي والإنساني العام.

* كأن قدر هذه الأمة _ الأمة العربية وأصحاب القرار فيها _ أن لا تختلف إلا على الاتفاق، هل ثمة خلل في مفهوم القومية العربية؟

** القومية العربية في تقديري ضرورة تاريخية موضوعية، الخلل ليس في المفهوم، ولكن في منهج التعامل مع هذا المفهوم، ومن الطبيعي أن يكون ثمة اختلاف حول مفهوم القومية ومنهج تحقيقها، بل أقول بصراحة ينبغي أن نتفهمها تفهما ديمقراطيا، بمعنى أنها لا تعني فرض قالب جامد جاهز نهائي على مختلف البلدان العربية، بل ينبغي لحسن تحقيقها، احترام الخصائص المختلفة لكل بلد عربي،

ومراعاة ذلك في المشروع القومي الوحدوي. إن تنوع الخصائص واحترام هذا التنوع يدعم الوحدة، ويجعلها أكثر عمقاً وأشد خصوبة.

المحاولات السابقة، ودون أن أدخل في تفاصيل، كانت تسعى لفرض صيغة واحدة نهائية على كل البلاد العربية. ولعل هذا ما عرقل هذه المحاولات، بل فجر صراعات كان من الممكن تجاوزها. القضية كيف نتحرك نحو الوحدة القومية خلال مراحل متنامية، تبدأ بالقضايا المباشرة الأساسية، كالقضية الفلسطينية، التي عُدّ الانتصار فيها مدخلاً أساسيا للحركة التوحيدية. ثم نسعى لتحقيق حدّ أدنى للوحدة التجارية التي تتنامى مع الخبرة العملية، مع وحدة التنسيق السياسي، ووحدة المشروع التعليمي، فضلاً عن وحدة مواجهة هذه العولمة الرأسمالية، لا بإدارة الظهر لها، أو بالاندماج الأعمى فيها. هذا إلى جانب العمل على الدخول في مشروع تنموي متدرج شامل إلى غير ذلك.

* الوحدة فشلت، الحركات الماركسية واليسارية خصوصاً لم تثبت نجاحها بعد، وما ولد من الحرية ولد مشوهاً، هل هــذا هــو قدرنا، على مبدأ القضاء والقدر، أم ثمة حلول وبدائل؟

** لقد فشلت الوحدة حقاً، ولكنها ما ترال هدفاً تاريخياً وموضوعياً، نقترب منه بحسن دراستنا للأخطاء، ومحاولة تجاوزها. أما الحركة اليسارية والماركسية عامة فرغم خفوتها وخاصة بعد تفكك الاشتراكية السوفيييتية للا في بلادنا العربية، بل في كثير من بلدان العالم، فما تزال محققة في كثير من المنجزات، بل والتحركات على مستوى العالم لتحقيق عولمة بديلة كما سبق أن ذكرت. وإذا كانت قد أخفقت سياسياً في العالم العربي، فإني أراها ما تزال متوهجة في كثير من التعابير الثقافية. وهناك محاولات جادة عديدة لوحدة في كثير من التعابير الثقافية. وهناك محاولات جادة عديدة لوحدة

العمل الديمقراطي والتنموي والقومي بين مختلف فصائل اليسار العربي، ومختلف القوى القومية، والديمقراطية، والماركسية، والدينية المستنيرة، واليسارية عامة. وبوحدة العمل والحوار العقلاني والتفتح على الجماهير ومصالحها تبرز الحلول في مواجهة التحديات المحلية والعالمية.

* أخيراً: من تذكر من رفاق دربك السوريين؟

** ما أكثر رفاق الطريق من المناضلين والمثقفين السوريين، ما يزال عطرهم باقياً في حياتنا وفي مجاهداتنا، أذكر بعض الأسماء من الذين غادرونا والذين ما يزالون يقدمون نماذج رفيعة من المواصلة الرائعة، لعلي أذكر خالد بكداش، وإلياس مرقص، وياسين الحافظ، وأصدقاء العمر بديع الكسم، وسامي الدروبي، كما سعدت في هذه الزيارة بلقاء العزيز عبد المعين الملوحي. وتمثيت أن ألتقي بالمناضل رياض الترك، ولكني للأسف وجدته ما يزال في غيبته الشريفة، يدفع ثمن مبدئيته، ولهذا أكتفي بأن أبعث إليه بأعمق وأحر تحية، وأتمنسي أن يعود إلى الحرية قريباً.

حوار مع المفكر نصر حامد أبوزيد

إذ انحاز لإثارة الأسئلة، محطماً الأجوبة الراسخة، والقوالب الجامدة المعدة منذ قرون ، فقد بات نصر حامد أبو زيد يشكل تجلياً جديداً للمحنة القديمة نفسها: العقل في مواجهة النقل ، المثقف في مواجهة السلطة.. سلطة السياسة، سلطة السدوغما الدينية ، سلطة المجتمع المستعذب لسباته.

لكن ثمة ما يعطي لهذه التجربة خصوصيتها: تلك الشجاعة النادرة إزاء كل هذا الصخب من تكفير وتخوين وتهديد بالقتل،

لقد صار أبو زيد عنواناً بارزاً للمرحلة العربية الراهنة بتشابكاتها ومفارقاتها التي لاتخلو من لمسات هزلية ، وهو هنا ، في الحوار التالي: يثير الكثبان ذاتها التي أحدثت منذ سنوات تلك الزوبعة... الزوبعة التي لم ينقشع غبارها بعد.

التقيته في أسبوع المدى الثقافي الثالث في دمشق فرويت عطشاً قديماً. ولحسن حظي فقد كان د. نصر حامد أبو زيد كريماً في وقته أكثر مما أطمع، كما كان سخياً في إجاباته أكثر مما أطمع.

* د. نصر حامد أبو زيد، بعد حملة التكفير التي شنها بعض المسلمين ضدك _ وأعتقد أن الحملة قد هدأت الآن _ أين كان الإسلام، هل هو مع نصر حامد أبو زيد أم مع خصومه، خصوصاً أن أحد الطرفين كفر الآخر؟

** أولاً: التكفير لم يكن دينياً، بل تكفير سياسي. حينما كُفر الحلاج كُفر تكفيراً دينياً، لكن التكفير كآلية، هو آلية لممارسة خصومة سياسية، وزج الإسلام فيها هو الخطر الذي يجب أن نقف نحن ضده. فالخوارج ـ مثلاً ـ لم يكونوا كفاراً بالمعنى السديني، لكسنهم كفار

بالمعنى السياسي، وهم عندما كفروا خصومهم، كفروهم بالمعنى السياسي، فمن كان يتفق معهم فهو مفتي على الملأ، ومن كان ضدهم فهو كافر.

إذاً علينا أن نمتك الوعي الكافي كي لا نقع في هذا المأزق، وأن لا نزج بالإسلام، بالمعنى الديني والعقائدي في قضايا كهذه.

تكفير نصر حامد أبو زيد، تكفير سياسي، لأنه نقد الخطاب الديني، ونقد المؤسسات التي ترفع اللافتات الدينية، كشركات الاستثمار الإسلامي.. إلخ، ثم إني دخلت في نقد اجتماعي، اقتصادي، سياسي، حاولت من خلاله أن أنزع الصفة الدينية لهذا الخطاب، ومن هنا بدأت المشاكل.

تسألني أين كان الإسلام؟ الإسلام لا هـو معـي، ولا هـو معهم، الإسلام دين من الله، وفهمي للإسلام فهم إنساني، وهم فهمهم للإسلام فهم إنساني، لكنهم يتصورون أنهم بمتلكون جوهر الإسـلام وحقيقـة الإسلام!

*حقيقة مطلقة؟

** تماماً، هذه المشكلة! أنا لا أدعي أني أملك الحقيقة المطلقسة، وبالنسبة لسؤالك مرة ثانية ما أين الإسلام؟ هذا تزييف للقضية، وهذا التزييف من المعيب أن نقوم به نحن، ألا يكفي أنهم في الغرب يقومون به ١٤

شخصياً، دائماً أقول في الغرب لمن يقول لي، إنه بسبب الإسلام ويسبب اضطهاد المسلمين، حصل معي ما حصل، أقول: لا. ليس بسبب الإسلام، وليس بسبب المسلمين. ما حصل معي قضية سياسية، وليست دينية.

ه إذا كان الإسلام طرفاً فيها، فهذا يعني أني وضعت نفسي خسارج الإسلام، وبهذا الشكل، أنا أستخدم نفس الآلية ضد نفسي.

كل تكفير تم ويتم في تاريخنا، وحتى في تاريخ الكنيسة، هو تكفير سياسى.

- * الفكر الديني ، هل ينمو بحرية أم يقيود ، ما الوجه الأمثل لنموه
- ** الفكر الديني ينمو بقيود ، شأنه شأن الفكر بشكل عام. وريما كانت قيود الفكر الديني أبشع ، لأن الفكر الديني إما أن يكون متماثلاً مع فكر السلطة ، ومعبراً عن مصالحها ، وبذلك يقوم بسدور الوسسيط بين السلطة والجماهير ، وإلا يصبح فكراً مرفوضاً ، سواء أكان فكراً مغرقاً في السلفية والتقليدية أم كان فكراً تحررياً تنويرياً.
- * في حال استقلالية ذلك الفكر عن السلطة ، وتبنيه التعبير عسن آرائها ومصالحها ، هل ينمو بحرية أم بقيود ؟
- ** هذا مرتبط بعدى وجود الحرية في المجتمع ، فخريسة الفكسر الديني ، جزء من حرية المجتمع ، وجزء من الحريات المتاحسة في المجتمع.. سياسية واجتماعية.. وفي ظل غياب الحريات الاجتماعية تحديداً ، سيكون هناك خطاب واحد ، وهذا الخطاب الواحد سيفرض نفسه باعتباره الحقيقة وهذا يوجد في الخطاب الديني كذلك ، وهنا مكمن الخطر ، فإذا أردنا أن ينمو الفكر حراً ، يجب أن نحقق مناخ حرية في المجتمعات لنمو الفكر ، حينها ينمو الفكر حراً ، وتتعايش كل التيارات الدينية على مبدأ الحوار ، انظر مثلاً إلى النموذج ، مع أني لا أحب أن آخذ نماذج من الماضي ، نموذج التعايش الذي كان سائداً في القرن الرابع الهجري بين الفرق الإسلامية المختلفة ، بل وبين منكري النبوة !

المجتمع الذي فيه درجة عالية من قبول الأفكار المختلفة، هو المجتمع الذي ينمو فيه الفكر الديني بشكل حر.

* نرى الدين، في بعض جوانبه، يقف عاجزاً عن الإجابة على مايفرزه العصر من مسائل ومستجدات. ماالسبب في ذلك؟

** ذلك كون الفكر الديني لاينمو بحرية ، بسبب مجموعة من القواعد المعرفية ، التي أنتجت في زمن ماض، ويستم التعامل معها باعتبارها قواعد معرفية مطلقة.

عندما نقول أن المعرفة الدينية لها مصادرها وسبلها، القرآن والسنة والقياس والإجماع... النخ ، هذا يعني أننا نحصر المنظومة المعرفية في أطرتم إنتاجها منذ عشرة قرون أو أحد عشر قرناً، وهذا نفسه معوق ! مثلاً ماذا يعني الإجماع؟ التجدد في الفكر معناه أنه يوجد اجتهاد فردي مخالف للإجماع ، وربما هذا الاجتهاد الفردي يؤدي إلى خلق إجماع جديد ، وعن طريق هذا يتحرر الفكر وإذا لم يقبل هذا الاجتهاد الفردي يظل الاجماع القديم كما هو.

لاتوجد حرية في هذا المجال على الإطلاق ، لأنسه لايوجد قبول لاجتهاد فردي خارج دائرة الإجماع، لاسياسي ولاديني، ففي ظل الفكر السياسي السائد يقال أن هذا خائن أو عميل ، نوع من التكفير ، وكذلك الأمر في الفكر الديني.

مفهوم الإجماع ، مفهوم إيديولوجي. ، لكنه أصبح يستخدم الآن بالمعنى الديني ، وهذه كلها معوقات ، ولاختراق هذه المعوقات على المستوى الفكرى ، يجب أن نقيم منظومة معرفية ملائمة للعصر.

لاشك أننا في المجال الفكري محتاجون لحرية أوسع ، تسمح بإمكانية اختراق حصار الإجماع ، وتكون مرجعيتنا في ذلك الناس، واختيار الناس ، لكن نحن حتى الآن لاتؤمن بحق الناس في الإختيار ، ولانومن بحق

الفرد في اتخاذ القرار ، والأدري متى يصبح رأي الفرد عندنا محترماً حتى ولو رفض ؟..

* تعدد واختلاف الطوائف الإسلامية ، هل هو دليل صحة وعافية للإسلام أم دليل ضعف وتقهقر ؟

** يكون دليل ضعف وتقهقر عندما تزعم كل طائفة أنها الدين وكل ما عداها باطل ، بمعنى إذا زعم أهل السنة أن الشيعة كفرة ، أو زعم الشيعة بأن أهل السنة كفرة ، أو في حال استبعدت الطوائف الأخرى ، فهنا يكمن المخنق.

كل من يقول أنا مسلم يجب علينا أن نقبل اعترافه ، وأن نتنساقش معه ، لكن مع الآسف ، تحولت هذه الإختلافات السي دوغما ، وكسل دوغما ترفض الدوغما الأخرى.

الثراء الفكري يكون دائماً بالتسليم بالتعدد ، والتسليم بأن الحقيقة لاتكمن هذا أو هذاك ، إنما الحقيقة مطلب ماورائي ، ونحن نحاول أن نبحث هذا أو هذاك ، ولايتحدد المعنى حسب مانقهمه ، لأنه لايتماهى مع الحقيقة المطلقة ، في اللحظة التي يتماهى فيها المعنى الذي ننتجه مع الحقيقة المطلقة يحصل الصراع ، وهذا مايحصل في العلاقة بدين الغرب والعالم الإسلامى أيضاً.

* إذا كان الإبداع هو بدعة ، وشذوذ وخسروج عسن المسألوف ، وثورة على المتبع والسائد ، ترى هل يكون الإسلام ،كسدين لاكفكسر ، ضد الإبداع ؟

** عندما نأخذ القرآن مثلاً ، نجد أن المشركين أو الكفار أو الرافضين للرسائل النبوية. أو حتى في النص القرآني يقولون: " إنسا وجدنا آباءنا على هذا وإنا على أثرهم لمقتدون "

معنى هذا أن الإسلام جوهرياً ضد التقليد الأعمى ، والإسلام ، أو الرسائل السماوية جوهرياً هي شذوذ وخروج عن الإجماع.. الرسول (ص) صنع فتنة ، وأقصد بالفتنة هنا الخروج عن الإجماع والمالوف الذي كان سائداً قبل أن يأتي برسالته ، وقوبلت دعوته في البداية بالرفض.

تتطور المعرفة بإحداث خرق في الإجماع ، حينها نكون في جوهر عملية التغيير ، وفي جوهر الدين كتسورة ، تسورة معرفية وتسورة سياسية، وتورة اجتماعية. الأمر نفسه حدث للمسيحية.

إذاً عندما ننظر تاريخياً ، سنقول إن رفض الإسلام والقرآن للتقليد ولسنة الآباء ولسنة الأولين ، هذا معناه أنه يوجد إمكانية لتأسيس خروج عن الإجماع ، وخروج عن المألوف والنسق ويجب أن نتفحص هذا الموضوع من غير مشاكل أو حساسيات.

إذن ، إذا كان الإبداع ، تأسيس مرجعية وخرقاً للإجماع ، فأنسا أعتقد ، وانطلاقاً من منظور تاريخ الأديان ، وليس فقط تاريخ الإسلام، يجب أن يكون مقبولاً ، وليترك الأمر فيما إذا كان هذا الإبداع صالحاً أم لا ، لكن لابد وأن يعطى فرصة تنفس وحرية.

عندما نعيش في عصر دون إبداع ، يحدث اختناق ، فبمحاصرة الإبداع يتوحش التقليد.

* ضمنياً ما يزال الغرب ينظر إلى الإسلام على أنه مصدر خطر عليه، وربما ستبقى هذه النظرة إلى أمد طويل، د. أبو زيد، برأيك إن كان هناك ثمة مشكلة، فأين تكمن، هل تكمن في النظرة الخاطئة للغرب حول الإسلام، أم في تطبيق المسلمين لدينهم، أم في الفكر الإسلامي خليه ما مضى من الزمن؟

** تضع لى ثلاثة اختيارات، والمشكلة لا في هذا ولا في ذلك ولا في ذاك، وعندما تقول إن الغرب يرى أن الإسلام مصدر خطر عليه، فندن نقوم بتعميم، يجب علينا أولاً أن نحدد ما هو الغرب، وما هو الإسلام الذي يخاف منه الغرب، هذا إذا صح أن الغرب يخاف من الإسلام. فأمريكا _ على سبيل المثال _ لا تعد الإسلام في السعودية مصدر خطر عليها، وتتعامل وتتعاون مع المسلمين في السعودية، لكنها تخاف من الإسلام والمسلمين في إيران، وتعدّهم مصدر خطر. لهذا أعتقد أنه يجب علينا أن تحدد، وكما نرى أن تعامل بعض الغرب في هذا الشأن هو تعامل مع أنظمة سياسية، وليس مع الإسلام كدين. فالغرب _ أمريكا _ موقفها ليس موقفاً دينياً بل موقف مصالح، وكل نظام سياسى يتعامل معها ويحقق لها مطالبها، فهو من وجهة نظرها نظام مقبول، وعن جديد أصبح الأمريكيسون يتحسدثون عسن حقوق الإنسان، واضطهاد المرأة في السعودية، ذلك كون الأخيرة ترددت في الالتحاق بمعسكر مكافحة الإرهاب. وعلينا أن نسلم أنه يوجد خوف من الإسلام، داخل المجتمعات الإسلامية، فالحكومات تخاف من الجماعات الإسلامية، والجماعات الإسلامية تخاف من الحكومات، هل هذا هو خوف إسلام، أم خوف سياسي!؟

المشكلة، كما قلت في محاضرتي (مفهـوم الحضـارة، تطـابق أم تضامن؟) نحن عندنا أجندة مؤجلة من نهاية القـرن التاسـع عشـر، وبداية القرن العشرين، أجندة لتطوير مجتمعاتنا ولتطوير فكرنا، سواء الفكر الديني أو السياسي أو الاجتماعي، أو فكرنا الاقتصادي، ويجب أن تكون هذه المهمة على رأس أولوياتنا.

ثم لماذا نُشغل أنفسنا دائماً في صورتنا في الغرب، ولا يُشعنل الغرب في صورته بعيوننا؟ لأننا كالعاشق المهجور. نحن نحب الغرب

_ أحلًل هذا تحليلاً سيكولوجياً _ ونتمنى أن نكون مثله، ولا نسـتطيع، فنكرهه.

دائماً ننشغل بصورتنا في الإعلام الغربي، في حين يجب أن ننشغل بصورتنا الحقيقية، والتساؤل: هل هي صورة إنسائية جميلة، أم صورة قبيحة؟ في الحقيقة صورتنا كمجتمعات ليست جميلة. لكن هل هذه الصورة للإسلام أو للفكر الإسلامي؟ بالطبع لا، هذه آليات مجتمع عاجز عن التطور، لأسباب اجتماعية واقتصادية وسياسية.

إذاً علينا أن نبحث عن الأسباب وأن لانردها إلى مطلقات مثل الإسلام.

الإسلام دين، والدين من الممكن أن يكون عائقاً أمام التطور، ومن الممكن أن يكون حافزاً للتطور، لكن ما الذي يحوله إلى حافزاً وعائق، الممكن أن يكون حافزاً للتطور، لكن ما الذي يحوله إلى حافزاً أو عائق، المتدينون الذين يعتنقون هذا الدين.

* إذا كان من جمع الأحاديث النبوية الشريقة هم رجال يخطئون ويصيبون ، وكان لهم اجتهادهم في حينه ، لكن ، لماذا لايقوم مفكرو اليوم ، ونصر حامد أبو زيد من ضمنهم ، بغربلة مراجعنا الإسلمية المعتمدة ، كـ " صحيح البخاري " و " صحيح مسلم " و " تاريخ الطبري "... النج ؟

** يقوم بهذا العمل باحثون أوربيون ويقومون بعمل مهم جداً ، لكن حتى ترجمة هذه الأعمال لمناقشتها في العالم الإسلامي ، مسالة ماتزال خطرة وغير مقبولة. والمشكلة أن الناس في العالمين العربسي والإسلامي لايزالوا يميلون إلى التقليد ، وكذلك كلمة النقد لاتزال عند عامة الناس في عالمينا العربي والإسلامي ، كلمة سيئة السمعة ، وحتى الآن لانميز بين الدال والضاد (النقد والنقض) ، كل ذلك يؤدي إلى تصور أن كل نقد هو اقتراح هذام ، ومن هنا يمكن تكفير أي

شخص بقولهم أنه ينقد القرآن ، حتى لو كان يطبق منهج النقد التاريخي.

فكما ترى ، المشكلة تردنا مرة أخرى إلى مشكلة حريات البحث ، وحريات طرح السؤال ، يجب علينا ألا نخاف من أن يووي طسرح الأسئلة إلى تدمير تراثنا ، الخوف يعكس حالة من المرض ، تنم عن ضعف شديد في الإيمان نفسه ، وضعف الإيمان هذا يعني أنك تخشى أن أي هواء سيدخل إلى عقلك سيؤثر على عقيدتك.

* قلت من غير المتوفر حالياً - كعرب ومسلمين -- بسبب من المناخ الإجتماعي والديني السائدين القيام بغربلة تراثنا ومراجعنا المعرفية ، لكن هل من المعقول أن يقوم بمهمة كهذه باحثون غربيون في حين نحن نتفرج عليهم.. ؟!

** طبعاً هذا من ضمن اللامعقولات وعندنا ممكن جداً أن تجد لهذه اللامعقولات تبريراً في معقول يقول: إن الغرب يكسره الإسلام، وتضعها في دائرة عداء الإسلام وكراهيته ونستريح.

عندما كتب سلمان رشدي كتابه "آبات شيطانية "شـنت حملـة شعواء ضده لكن في المقابل نجد في بعض مراجعنا الإسلامية ، التـي نكاد نضفي عليها صفة العصموية ، بعض المرويات التي لايقبلها عقل ولايقرها منطق.

عندما يأتي شخص غربي أو كسلمان رشدي ، ويناقشنا بها ، ماهي حجتنا ، ماهو موقفنا ؟

** الضعف في المناعة العقلية ، وأخشى أن أقول الضعف في المناعة الإيمانية يجعلنا نشعر بالتهديد من إثارة الأسئلة ، لكن من يتمتع بمناعة إيمانية قوية لايحس بالتهديد من مجرد إثارة الأسئلة. المرويات التي تقصدها في سؤالك ، قام العلماء المسلمون بنقدها، ومع ذلك تسربت إلى الثقافة الشعبية ، وأصبحت على ألسنة الشعبوخ في

المساجد ، وهم غير واعين بأن هذه المرويات كلها قد نقدها القدماء أنفسهم.. أنت تتحدث عن مرويات قتلت نقداً في كتب التراث..! ونقد مجموعات الأحاديث الكبرى المعتبرة جهد قام به القدماء الذين أدركوا أن الكثير من هذه الأحاديث موضوع ، ومثال ذلك ماقام به ابن حجر على صحيح بخاري ، ولو رأيت نقد الأحاديث عند المعتزلة أو عند ابن قتيبة ستدرك إلى أي حد نحن تخلفنا الآن عن عصر ابن قتيبة..! مثلاً تقديس الصحابة.. كالنجوم أصحابي.. البخ.. اليوم لاتستطيع أن تناقش هذا ، وعليك أن تسلم بأن الصحابة أبرار إن لم يكونوا ملائكة! هم رجال وتجد نقدهم في الكتب القديمة..! حيث تجد نقد أبسي هريسرة والأحاديث التي رواها. لكن تصور يأتيك اليوم أحدهم ويقول لك سيدنا معاوية رضى الله عنه (!!؟) لماذا ؟ لأنه كان صحابياً ؟!

ماأريد قوله أن النقاش الحر الذي كان مسموحاً به في التراث ، غير مسموح به الآن.

أما سلمان رشدي فأياً كان ماكتبه ، فهو في النهاية كتب رواية ، لم يكتب كتاباً فكرياً كتب رواية تقوم على عناصر التخيل وعلى بنية سردية ، يمكن أن لاتستطيع فصل عناصرها للحكم عليها ، سواء بمنظور أخلاقي ، أو بمنظور فكري. نستطيع فعل ذلك عندما يكون الكتاب فكريا ، لكن هذه رواية ، أي مع الخيال والفئتازيا ، والرواية كلها مبنية على شخص وقع من الطائرة. وإن أنت تقرأ رواية باعتبارها فكراً كي تقف ضده ، فهذا بحد ذاته كارثة. وهذه مشكلتنا في التعامل مع الأعمال الروائية والقنية والأدبية. مثلاً. تصور أن نور الشريف لايستطيع أن يمثل دور أبو حنيفة في السينما فما بالك بتمثيل دور الصحابة. ؟ نحن نعيش كارثة قائمة على تقديس الأشخاص ،

تبدأ بتقديس الصحابة وبعدهم التابعين إلى أن أصبح ابن تيمية مقدساً عند البعض.

* وكلما زاد الشخص المقدس قدماً كلما زاد تقديسه!

** تماماً. ماأريد أن أصل إليه هو فهم الدين باعتباره ظاهرة قد يكون مصدرها السماء ، لكنها تتحد بتراب الواقع و غبار الجغرافية والتاريخ ، وأنا أرى أن تاريخ المسلمين مليء بالانتصارات والضوء ، كما هو مليء بالظلمة والدماء أيضاً ، وهذا ليس تاريخ المسلمين فقط ، بل تاريخ كل البشر ، من ثمّ لماذا نميل إلى اعتبار التاريخ فردوساً ؟ هذا نوع من تزييف الوعي بالتاريخ ، وتزييف الوعي بالتاريخ أبشع من تزييف الوعي بالواقع ، وهذا كله معوق .

شخصياً أفتخر جداً بأسلافي مع إدراكسي أنهم بشسر يخطئون ويصيبون ويرتكبون الجرائم ، وتاريخ الوحي هو التفاعل بين الإلهسي والإنساني ، لأن الإلهي مجرد عن تفاعله مع الإنساني لايقيم وحياً ، فالإلهي مفارق خارج إطار المعرفة ، وخارج إطسار الإدراك ، وخسارج إطار الحوي يخلق تواصلاً بين الإلهسي والإنسساني. وهنا يفترض أن ندخل في تخيلنا للوحي هذه البعية ، فالتركيز علسي بعد واحد هو خيانة منهجية ، كل هذه الأسئلة ليست فقط مؤجلة ، وإنما مقموعة ، ولأدري متى يفسح المجال كي تنظلق هذه الأسئلة

.. ؟ كي يقوم حوار حول هذه الأسئلة متعدة الآمسال والأبعساد ، والحوار هو الذي يحسم ، وليس من داع للحسم ، لأن الحسم سيعيدنا مرة أخرى إلى منطق الدوغما.

هذه الأسئلة الحرة المفتوحة في رأيي ليست خطراً على العقيدة ، بل الخطر عليها هو التجمد ، الإيمان يمكن أن يتحول إلى شيء ميت ، بمعنى يمكن أن تجد الشخص الشديد الإخلاص في عبادته والمواظب

على الذهاب إلى المساجد والحج وإقامة باقي الشعائر ، وفي الوقت نفسه يكون عنده بناية ضخمة ويؤجر الناس فيها شققاً بأثمان باهظة. لأن هذه تجارة ، دون إدراك منه أن التجارة هي علاقة التاجر الذي من حقه الربح والمستهلك الذي من حقه الرحمة.

انظر إلى هذا الإنفصال بين الإخلاص الشديد في أداء الشعائر والإكراه في السلوك الإجتماعي الإقتصادي.. ونزعم أن الدين هو قوة الجتماعية،

- * د. أبو زيد كيف تقرأ جوهر الدين ؟
- ** الدين في جوهره هو التجلي الإلهي في الإنساني وتمثله بشكل إنساني ، وتجلي الله في التاريخ ، وهنا نحن نتقاطع مع هيغل ، تجلي الروح في التاريخ ، تجلي الله في التاريخ معناه أن التاريخ هو الدي يصنع تصورنا عن الإله ، وهنا نقول باستمرار نحن نختلف في المعنى ، نحن لانختلف في المطلق ، لأننا لانعرف المطلق.
- * هل ينطبق هذا على الخلاف الذي وقع بين الحنابلة والمعتزلة والأشاعرة ؟
- ** تماماً ، فالمعتزلة والحنابلة والأشاعرة اختلفوا حول المعنى.. المعتزلة يقولون: لا.. الصفات ماهي إلا جزء من الذات ، ونحن نؤول آيات الصفات في القرآن.. الحنبلسي يقول: لا.. الإستواء معروف والكيف مجهول والحديث عنه بدعة ، الخلاف أين هو هنا في الضبط؟ الخلاف في المعنى وليس الخلاف في أن الله واحد، لكن كيف يكون واحداً ؟ هذا هو الخلاف (مؤكداً) نحن يجب أن نحترمها لأنها خلافات في المعنى ، والإختلاف في المعنى اختلاف إنساني ، متلاً ، مامعنى هذا الإردحام في الشارع؟ تستطيع أن تقول معناه أنه يوجد حيوية في المجتمع ، ويوجد حركة تجارية... الت ، وأستطيع أن أقول أن

معناه عجز المهندس عن أن يخطط شارعاً يتسع لهذه السيارات ، نحن مختلفان في ماذا ؟ حتماً ليس في الظاهرة ، بل في تفسير الظاهرة ، في معنى الظاهرة ، هل يستحق هذا الإختلاف أن أتخاصم معك مسن أجله ؟ هذا هو الإختلاف بين المعتزلة وبين الخوارج.

** عندما ترجم كتابي (نقد الخطاب الديني) إلى الفارسية، طُلب مني كتابة مقدمة له، فقلت إن نقد الخطاب الديني يُحارب بكافية الوسائل، إلى درجة قتل صاحبه، على الأقل في خطوطه العامة ما يزال نقداً تاجزاً في تحليله وفي مستوياته، وفي تحليل منطلقاته الفكرية. لكن نقد الخطاب الديني عموماً هو مهمة لا تنتهي في كتاب، هو كتاب سيرورة. النقد سلاح من أسلحة التاريخ، سلاح من أسلحة الدوعي، وسلاح من أسلحة المعرفة، وقد أكون من أكثر النساس حرصاً على قراءة من ينتقدونني، حتى ولو كان النقد بلغة منحطة، هذا لا يمنعني من قراءته. وأستطيع القول بعد هذه السنوات بأن مسوقفي مسن نقد الخطاب الديني لم يتغير، وأعتقد أنى طورته في كتب لاحقة.

* وهل ترى ثمة متغيرات في الشارع الإسلامي، بشان الخطاب الديني، في الوقت الحالي؟

** يوجد متغيرات، يمكن أن تمثل مؤشرات إيجابية، وهذه المؤشرات ناجمة من ضغوط الواقع، لكنها مؤشرات فرعية، أي أنه تجديد في فروع، إذ لم يحدث بالفعل ثورة في الأسس المعرفية لهذا الخطاب، وبالتالي كل تجديد هو تجديد فرعي، لا يؤدي إلى تغيير كيفي، إنما إلى تغيير كمي، وذلك تحت ضغوط الواقع وضغوط المجتمع المدني والعولمة... إلخ.

لكن المطلوب، الذي أطرحه في نقد الخطاب الديني، هـو أن ينقد الأسس وأن يطالب بتغييرها، فتغييرها حتى الآن لم يـتم، ذلك كـون الخطاب الديني، حتى التجديدي منه، يعتمد على نفس البنية التيولوجية (العقيدية) التي تكونت في القرن الثاني للهجرة، منذ أن أعلن المتوكـل العقيدة الصحيحة، والتجديد على وفق هذه القواعد. والمطلوب هـو تغيير هذه القواعد.

* أكدت في كلمتك الموجزة والمكثفة ــ مفردات فــي الســياق ــ اهمية النقد، نقد السلطة، نقد الفكر، نقد الآخر، نقد الذات، وأعتقد من ضمنهم نقد التاريخ ـ لكن النقد يحتاج إلى قوة داخلية، ونحن عموماً لا نمتلك تلك القوة بعد، ثم إن نقد السلطة ونقد الفكر، لاسيما الديني منه، لهما تبعات وخيمة، قد لا يقدر المثقف العربي على تحمل نتائجها، وإن كان محقاً وصائباً ومخلصاً في نقده، فما العمل؟

** كل ما ذكرته صحيح. لكن هل يجب أن يمنعنا هذا من محاولة اختراق الحصار؟ القلسطينيون يموتون يومياً، يواجهون قوة غاشمة، هل منعهم هذا من المقاومة؟ المفكر يجب أن يتعلم من هذا، نعم يوجد حصار، لكن لا يجب لهذا الحصار أن يمنعني من محاولة اختراقه ومن محاولة حفر ثغرة في الجدار ولو بإبرة، لأن هذا جرع مس مهمة المفكر، ممكن جداً أن تكون التضحيات باهظة، لكن في تساريخ الفكس الإنساني كله، تضحيات، لم يتم تغيير فكر بدون تضحيات، وسلطة الكنيسة وتعاملها مع المفكرين، تاريخ ليس بعيداً، لحسن الحظ لا يوجد عندنا في الوقت الحاضر حرق.

لا شك أن المفكرين يعيشون في عصر صعب، وأنا لا أريد أن أقلل من كمّ المخاطر، لكن بنفس الوقت أصبح يوجد في هذا العصر آليات متوفرة داخل المجتمعات وفي المجتمع الدولي عموماً. يجب أن تنظر

إلى الصورة في كليتها، لأن مهمة المفكر لا أن يراقب المحاذير، بل أن يتحداها، لو راقبنا المحاذير لما كانت الانتفاضة قد حصلت.

بجميع المقاييس، الانتفاضة لا نستطيع أن نقارتها بالقوة المتوحشة للآلبة العسكرية الإسرائيلية، ومع ذلك تمكنت الانتفاضة من توجيه ضربات موجعة.

الإنسان يموت لكن الفكرة لا تموت، ويجب على المفكر أن يتحلسى بروح استشهادية، لا أقصد روحاً تستعذب الموت، بل روحاً تستعذب الفكر والجهاد في سبيله.

سئلت مرة: هل يمكن أن تؤدي كل هذه الضيغوط إلى الصيمت؟ فقلت: إن الصمت موت، وأنا أفضل أن أصمت بقوة الآخر، على أن أختار الصمت.

الصمت انتحار، والمفكر ليس موظفاً، بل مغامرً، والمغامر عنده دائماً رهان على المستقبل، ونحن محتاجون أن يكون عندنا رهان على المستقبل، ونحن محتاجون أن يكون عندنا رهان على المستقبل. المفكرون مثلهم مثل الشهداء الذين يموتون كل يوم، ورغم ذلك، لم يمنع الموت الأمهات من الولادة.

* إلى وقت قريب وربما حتى الآن، تعدّ معظـم الأنظمـة العربيـة نفسها مالكة الحقيقة المطلقة، ولذلك يتم قمع الرأي الآخر، في الوقـت الحالي كيف ترى الصورة دكتور؟

** لا شك يوجد مؤشرات إيجابية، لكنها فرعية، وهذه المؤشرات الإيجابية حصلت تحت ظل ضغوط، وليست قائمة على طرح الأسئلة من الداخل، إذ يوجد ضغوط من المجتمع الدولي ولجان حقوق الإنسان وحتى من البنك الدولي.

وبالتالي فالحكومات العربية تحت ظل تلك الضغوط تضطر إلى نوع من السماح للآخر بإبداء رأيه، لكن ليس معنى هذا أن هذه الدولة أو

تلك أصبحت متحررة وتحترم حرية الرأي والتعبير عنده، إنها متحررة رغماً عنها، ونحن نريد لها أن تتحرر بملء إرادتها، ودون إكراه مسن أحد، ودائماً التغيير تحت ظل الضغوط يكون تغييراً مؤقتاً، إذ سسرعان ما يخضع للتراجع مع زوال أسبابه، وهذه التغييرات الإيجابية التسي نراها ونلاحظها لا تنبت تغييراً جذرياً، إنما تنبت تغييراً على السطح فقط.

حوار مع المفكر الدكتور أحمد برقاوي

للحوار مع د. أحمد برقاوي تكهته الخاصية، إذ يأسر سيامعه بعثويته قدر ما يذهله بعمق ثقافته.. هذه الثقافة التي سياهمت في صوغ مفكر يعتبر من أبرز المقكرين العرب المعاصرين ، فتجربت تجذرت لتؤتي أكلها بعناوين هامة، منها على سبيل المثال، لا الحصر: (محاولة في قراءة عصر النهضة)، (أسرى الوهم)، (المسألة الثقافية) و(العرب وعودة الفلسفة)... وقريباً يصدر له كتاب بعنوان (الأتا).

في هذا الحوار حاولنا الوقوف على رأي د. برقاوي في نتاج معاصريه، لاسيما أولئك الذين أوغلوا في التراث بغية العثور على أجوبة لأسئلة صاغتها خارطة التاريخ العربي قديمه وحديثه، كما تعمدنا التطرق إلى العلاقة بين اللاهوت والفلسفة، وإمكاثية ردم الخلاف بينهما. هذا فضلاً عن الحديث عن الثقافة بتعيناتها الكلية والجزئية، وكان من الطبيعي أن نعرج على قضايا قكرية وسياسية تشغل بال الكثيرين من المعنيين بالهمين الثقافي والسياسي.

^{*} كتب الكثير عن مشروع الشرق الأوسط الكبير هل أدليت لنا برأيك حوله؟

^{**} من الحكمة حين تأمل مشروع الشرق الأوسط الكبير أن نكشف قبل كل شيء عن دلالاته العامة لا أن ندقق في بنوده.

إن الدلالة الأرأس لمشروع الشرق الأوسط الكبيسر الأميركسي أو مشروع الشرق الأوسط الأوربي هو أن مصير المنطقة يفكر به مسن خارج المنطقة و بالتالي هو تعبير عن ركود و عجز فاقعين، إذ ذاك

ينبرى البعض لاتخاذ موقف من المشروع نفسه دون النظر إلى دلالاته السابقة و هذا ما يزيد العجز عجزا، فإذا نحن أمام ثلاثة مواقف تعبر عن هذا العجز، موقف فرح بالمشروع و هو الذي يعبر عن رأي بعض السلطات التابعة و ليس في الأمسر مسا يسدهش، و موقسف يسرفض المشروع جملة و تفصيلا انطلاقا من حسس وطنى دون أن يقدم المشروع البديل و هذا تعبير عن مأزق، و موقف بين بين فسلا هو راض عن المشروع تقصيلا و لا هو رافض المشروع جملة و دافعــه إلى ذلك إرضاء الولايات المتحدة و الخشية من آثار المشروع على سلطته و بالتالى ليس الموقف من المشروع هو المهم في حد ذاته، المهم هو الموقف من مستقبل المنطقة و صراعها من أجل الحرية و الاستقلال و هذا لا يتأتى إلا ببعث الإرادة الوطنية لصياغة مشروعها الوطنى لأن المناقشة التفصيلية للمشروع تعني في ما تعنيه أن خصمك قد أدخلك إلى منطقه فما عليك و الحال هذه إلا أن تسدور فسي فلكه، إذ يأتيك من يقول أن ما جاء في المشروع من سلبيات الواقع العربي صحيح و لا أحد باستطاعته أن ينكر هذا، لكن المشكلة هي أن سلبيات الواقع العربي لا تتجزأ إذ لا يمكن النظر إلى حالات الفقر و ضعف التنمية و عدم تمكين المرأة و ما شابه ذلك بمعزل عن الجانب السياسي الداخلي و دور الآخر صاحب المشروع في ذلك.

الآن السؤال المهم هو ما حاجة أمريكا للإصلاح في المنطقة بالنسبة إليها؟ و سؤالنا المهم، أي سؤالنا الوطني ما حاجتنا للإصلاح ؟ عندما نطرح سؤالنا الوطني هذا فإننا نقف بالضرورة ضد العائق الخارجي للإصلاح انذي هو نزوع أمريكا للهيمنة على الوطن العربي، و بالتالي لا يمكن الإجابة على سؤال ما حاجتنا للإصلاح إلا في صياغة مشروعنا الوطني و القومي لا مناقشة مشروع آت من وراء

البحار، لأن مشروعنا الوطني يتضمن بالضرورة مسالة السيادة الوطنية و مسألة التحرر من الهيمنة الأجنبية و مسألة الحرية لإنساننا العربي، و هذا كله يرتبط بالجانب الاقتصادي و الثقافي و السياسي، و أصلا لا يمكننا أن نفكر بالإصلاح إلا سياسيا و ليس تقنيا ؛ هب أننسا مكنّا المرأة في كل الوطن العربي و بقينا دولا مجزأة تابعة للولايات المتحدة فما قيمة ذلك ؟!. إن هناك علاقات ضرورية بين كل جوانب التحرر الوطني، و هذا ما لا يريده المشروع الأميركي و لا المشروع الأوربي.

تأمل قضية فلسطين هذه قضية وطنية قومية، و أنا هنا لا أفصل اطلاقا بين الوطني و القومي، تتحول في المشروع الأوربي إلى قضية تقنية و تغيب في المشروع الأميركي، إن هذه القضسية تؤكسد تسرابط عناصر الحرية و التحرر في الوطن العربي.

- * الانتفاضة الفلسطينية الثانية ، ثم أحداث (١١) أيلول من تم الاحتلال الأمريكي للعراق، من خلال هذه الصورة ، كيف يقرأ د. أحمد برقاوي آفاق الصراع الفلسطيني _ الإسرائيلي.؟
- ** الاعتقاد أن (١١) أيلول يشكل مفصلا مهما في تاريخ حياتنا المعاصرة، و أعني تاريخ البشرية المعاصر، هو نوع من المبالغة الشديدة بتأثير (١١) أيلول علينا ، لأن مسار حركة التاريخ الآن بكل تعقيداته المتنوعة (السياسية و الاجتماعية و الأخلاقية والحضارية) يمكن وصفه بأنه مسار بروز نمط جديد من الإمبراطوريات ، وبخاصة الإمبراطورية الأمريكية ، وأنا هنا أستخدم قاصدا كلمة إمبراطورية ، والسبب في ذلك أنه إذا دققت في مفهوم الإمبراطوريات ستجده دائما يشير إلى النزوع نحو هيمنة عالمية.. هذا شأن الإمبراطوريات كلها.. الفرق أنه في اللحظة التي كان فيها التاريخ يشهد بروز إمبراطوريات

كبرى ، كانت الممانعة خفيفة ، أما الآن فإن نسزوع الإمبراطورية الأمريكية نحو الهيمنة تجد أشكالاً متعددة من الممانعة . تبدأ بالممانعة التي تقوم بها الدول ، إضافة إلى أشكال من الممانعة الإيديولوجية ، ناهيك عن الممانعة التي يقوم بها أفراد ، إلى أن نصل إلى الممانعة التي تقوم بها جماعات ذات بعد إيديولوجي ديني ،كما هو الحال في الجماعات الإسلامية المعاصرة.

الآن يجب أن ننظر إلى الحادي عشر من أيلول بوصفه احتجاج نمط من البشر من ذوي الأيديولوجية الإسلامية المقاتلة ،تحمل في طياتها احتجاجاً على الهيمنة الأمريكية،ناهيك عن أنها تريد أن تغير العالم بالأيديولوجية الإسلامية مثالاب بالقوة، بالمقابل من الطبيعي أن لا يقف رد الفعل الأمريكي على هذا النمط من الاحتجاج، أو عند ظاهرة ذلك النمط، أي الإيديولوجي الإسلامي، بل يريد أن يعممها ليستغلها من أجل المزيد من الهيمنة على العالم. وفي هذا الإطار ستجد أن الهيمنة الأمريكية على الشرق العربي تمر عبر قنوات كثيرة منها القناة الصهيونية ، وهذه الأخيرة مرتبطة ارتباطا شديدا بالقضية الفلسطينية ، وبالتالي فإن الصراع العربي بالصهيوني ،والصراع العربي بالصهيوني ،والصراع الغربي بالمبراطورية الأمريكية.

وقد دننت التجربة على أن الكيان الصهيوني، الذي هو من وجهة نظري شكل من أشكال الاستيطان الاستعماري القديم، ما يزال يقوم بوظيفته أمريكيا، وبالتالي لا سبيل أمام أمريكا إلا الاعتماد عليه وهذا يحتاج إلى ثمن أمريكي فيما يتعلق بالقضية الفلسطينية. المهم أن ترتيب الشرق العربي يحتاج إلى إعادة ترتيب الوضع الفلسطيني، وكذلك ترتيب الوضع العربي

_ أطرافه عديدة: عندك الطرف الفلسطيني ،الطرف الإسرائيلي الطرف العالمي ، ومن المفارقة أنّ الطرف العربي عموماً ،بل وجلزء من الطرف الفلسطيني وضع الحلّ في اليد الأمريكية ، لذلك تجد أنّ الممانعة ضد الحل الأمريكي هي ممانعة شعبية تظاهرية في حال كانت عربية ، وكفاحية استشهادية في حال كانت فلسطينية.

الآن إلى أى حد قادرة الولايات المتحدة الأمريكية سواء بمفردها أم مع حلقائها أو بعضهم، أن ترتب أوضاع المنطقة ، السيما من بعد أن احتل العراق من قبلها هي و يريطانيا ، إذ هيمنتا على واحد مبن أهم بقاع الوطن العربي ، ما يعني أن أمريكا قد أسست لقاعدة جديدة لترتيب أوضاع المنطقة ، خصوصا أنّ ذلك الاحتلال قد ترافيق ميع الإعلان الأمريكي عن خارطة الطريق المتطقة بالقضية الفلسطينية ، والعلاقة صميمية بين احتلال العراق و خارطة الطريق ، فإذا كان احتلال العراق هو ترتيب عسكري ، فأنّ خارطة الطريق هي ترتيب سياسى مرتبط ارتباطا وثيقا بهذا الترتيب وإمكانية استخدام القوة أيضا إن لزم الأمر، فلم يعد أمام الولايات المتحدة الأمريكية أي عالق أمام استخدام القوة ولا يستغربن أحد أنّ خارطة الطريق هذه قد تستوجب وجود قوات أمريكية عسكرية في فلسطين ، سواء أكان بحجة تنفيذ هذه الخارطة ، أم بحجة القضاء غلبي ما يسمونه الإرهاب الإسلامي.ولما كانت المنطقة بشكل عام ، على مستوى النظم السياسية ، خاضعة بهذا الشكل أو ذاك للاملاءات الأمريكية فان أمريكا قد لا تجد صعوبة تذكر في صياغة المنطقة على هواها ، إلا إذا ظهرت الممانعة الشعبية بأشكالها المتعددة ، ولكي نحدد الأمر أكثر ترتبب المنطقة أمريكيا يعنى: ١ ــ السيطرة على منابع النفط و طرقه و ريعــه. ٢ ـــ

الحفاظ على أمن و رخاء إسرائيل. ٣- القضاء على أية ظواهر راديكالية إسلامية أو قومية أو ما شابه ذلك، وهذا كله يهدف أيضا

إلى مصادرة أية إمكانية أوربية للمنافسة على المنطقة. وهكذا نرى أنّ ترتيب المنطقة ذو دلالة عالمية وليس محلية ، دلالة بمسا أسميته سابقا النزوع الإمبراطوري الأمريكي للهيمنة على العالم ،هذا النزوع الذي يجعل من العالم كله حدود الولايات الأمريكية المتحدة.

* ــ هل تعتقد أنهم قد يطبقون حل التراتسقير ، وان كان بطريقة غير مباشرة على الشعب الفلسطيني الموجود في فلسطين ؟

** (بثقة) من الصعب. التراتسفير مستحيل ، لأنه طريقة قديمة لم يعد ممكنا الآن. ليس لأن إسرائيل لا تريده ،بل لأنها غير قادرة على ذلك. إذا نظرت إلى الترانسفير الفلسطيني في عام (١٩٤٨) ستجد أنّ الشعب الفلسطيني ،اتقاء لشرّ المجازر هرب و لجا، و إذا نظرت إلى لجوء أهل الجولان عام (١٩٢٧) فستجد أنهم فروا من الجولان من غير أن يروا جنديا إسرائيليا خوفا على الحياة و حفاظا عليها. الآن الفلسطيني في قلب المعمعة ، و يستشهد داخل الأرض أيضا ، يهدم بيته فيبنى خيمة بجانب البيت المهدوم.

الآن لو أعيد أهل الجولان لأرضهم وعادت إسرائيل مسرة أخسرى للحرب ، فلن تتكرر التجربة ، لأن التاريخ لا يعيد نفسه ، هذا درس مهم ولأن الدرس التاريخي في اللجوء الفلسطيني مهم جدا للفلسطيني الموجود في أرضه ، لذلك تراه لا يعيد و لن يعيد هذه المأسساة أو التراجيديا مرة أخرى.

* قلت في جوابك الأسبق أن بعض أشكال الممانعة في وجه نزوع الهيمنة الأمريكية ، تأخذ طابعا إيديولوجيا في بعض أشكالها ،ما هي

هذه الإيديولوجيات التي تراها تقف ذلك الموقف ، وقد شهدنا موت وسقوط الإيديولوجيات ضمن بلدانها ؟

- ** تقصد الايديولوجيا الماركسية ؟
 - * أقصد الإيديولوجيات بشكل عام.
- ** دائما. دائما الكفاح مغلّف بأهداف بشرية ، والأهداف البشرية هي في اهاب إيديولوجي دائما، ليس بالضرورة أن نتحدث عن إيديولوجيات قديمة ، مجرد أن تطرح الإسلام المكافح في مقابل الهيمنة الأمريكية فأنت إيديولوجي ،مجرد ما تطرح أن تكون الأمة في مجموعها ضد الهيمنة الأمريكية فهذا خطاب إيديولوجي ، البحث عن عدالة على مستوى العالم خطاب إيديولوجي كذلك ، وفي العالم إيديولوجيات على هذا النحو.. بمعنى أنّ التظاهرات التي حصلت في مؤتمر دوربان (١٠٠١) ضدّ الهيمنة الأمريكية هي ذات أساس إيديولوجي. والإيديولوجيا فيما سبق ذكره ليست بالمعنى المسرذول الكلمة ، إنما هي الأهداف التي تعيّنت في خطاب.

*كأنك تريد القول:إن الإيديولوجيات التي تقف حاليا في وجه الهيمنة الأمريكية جميعها غير رسمية؟.

- ** أصلا هذه الحقيقة و هذا الواقع... انظر إلى الإيديولوجيات التي فيها نوع من الاستقرار و الجمود و السكون، إضافة إلى غياب تأثيرها على الناس، هي الإيديولوجيات الرسمية !؟ وأحب أن أضيف هذا إن الإيديولوجيات تموت في حالتين: _ إذا تحققت، تموت، إذ تفقد حينذاك مبرر وجودها.
 - _ إذ مضى ردح طويل من الزمن ولم تتحقق تموت أيضا.
- * أنت من المؤمنين أن في جدل التاريخ وخبته ما لانتوقعه ، الى أن ترى أن لتحرير فلسطين أكثر من صورة واحدة. من أين ينبع

تفاؤلك _على الرغم من كل ما جرى و يجري من خيبات _ حتى تراهن على خبث التاريخ وجدله.؟

** نعم يوجد في التاريخ خبث ، بمعنى أنت تريد شيئا، فيخلسق الواقع شيئا آخر، وبالتالي أنت لا تتحكم بالتاريخ إطلاقا.

إسرائيل أرادت القضاء على المقاومة الفلسطينية في لبنان وفي جنوبه بشكل خاص، وفي عام ١٩٨٢م قامت باجتياح لبنان، وفعلا، كما رأينا أن منظمة التحرير حملت أحمالها. وسافرت إلى تونس، وبدا أن الأمر انتهى ، غير أنه لم يظل الوقيت كثيرا حتى قاميت المقاومة الوطنية اللبنانية في الجنوب، ومن ثم الانتفاضة _ المقصود الانتفاضة الأولى في فلسطين!

لكن هذا لايعني أن نعقد آمالنا على مصادفات تاريخية أو على خبث التاريخ ، إنما يجب أن نكون فاعلين ، لأن التاريخ يصنع أيضا، فحذار أن ننتظر حتى يسير التاريخ لوحده على أمل أن تحقق حتمية تاريخية ما آمالنا ! ما هكذا يصنع التاريخ. لأن التاريخ علاقة بين الإرادة و الواقع ، بين الفاعلية والعالم، بمعنى يجب أن نكون فاعلين في هذا العالم. هل كان يمكن للجنوبي _ المقاومة في جنوب لبنان _ أن يحرر أرضه لو لم يكن فاعلا.؟ هل كان يمكن للفلسطيني أن يملأ الدنيا و يشغل الناس دون أن يكون فاعلا.؟! هكذا يجب أن تبني علاقتنا مع التاريخ، ومن هنا يبرز الأمل والتفاؤل ، أما أمام العجيز التشاؤم يوجد أمل. لأن الفاعلية هي التي تنتج الأمل، بينما ينتج العجز التشاؤم في العالم.

* في مقدمة كتابك (المنطبق السديالكتيكي) تسرى أن عمليسة الصراع التاريخي الذي يخوضه الشعب العربي، هو في النهاية صسراع

طبقي، سياسي، إيديولوجي، ولا بد من امستلك المعرفة اليقينية، المعرفة التقيقية.

رؤيتك تلك تطرح أكثر من سؤال: أ_ كيف ترى أثر الإيديولوجيات المتناحرة والمختلفة في الوطن العربي على مسار القضية الفلسطينية هل هو ايجابي أم سلبي.؟

ب_ أنت تدعو إلى امتلاك المعرفة اليقينية _ كما هـ و واضح أعلاه _ وكذلك المعرفة النظرية الحقيقية، غير أن المفارقة تكمـن أن من أهم أسباب وعوامل تخلفنا في عالمنا العربي، ادعاء وزعم كـل طائفة سواء أكانت دينية أم سياسية ، امتلاكها للمعرفة اليقينية، مـن أين جاءت دعوتك تلك.؟

** بالنسبة إلى الشطر الأول من السؤال أنا أميز، داخل السوعي الإيديولوجي بين الايديولوجيا كمنظومة من الأفكسار وبين الوظيفة الإيديولوجية.

نظرياً كل إيديولوجيا تنطوي على عدد من الرموز وعدد من الأفكار، قد لا تكون مترابطة منطقياً. دعك عن هذا، ثم يجب ألا ننسسى أن الايديولوجيا قد تقوم بدورين متناقضين، ففي لحظة مسن التساريخ يتحول البشر عبر الايديولوجيا إلى فاعلين اجتماعياً، و الايديولوجيا نفسها التي حولتهم إلى فاعلين اجتماعياً قد تحولهم إلى جامسدين اجتماعياً.

لست ضد الايديولوجيا بشكل عام، على العكس من ذلك أنسا مسع دراسة حياة الايديولوجيا ودورها في التاريخ... هذا الذي يقاتسل فسي جنوب لبنان باسم الله ويسمي حزبه "حزب الله "، هو حزب إيديولوجي مئة في المئة ، وهذه الايديولوجيا التي تحركه صنعها التاريخ، تساريخ ممانعة، انظر لقد وضعوا المضخات على نهر الوزاني غير مكترثين

بتهديدات العدو!..منتصرون ويهددون.. إذا فكر العدو أن ينال مما نصنع فسنلقنه درسا فضلا عن أنهم حرروا أسراهم! ما الذي يحول هؤلاء البشر إلى طاقة ملتهبة.؟ الايديولوجيا! هل تعرف ماذا يقول غرامشي.؟ يقول: إذا كانت الاستعانة بالأساطير مقيدة تاريخيا فعلينا أن نستخدم الأساطير،فأنا لست مع العماوية الزائفة ولا مع النيل من إيديولوجيات الناس، لكن إذا ما وصلت الايديولوجيا إلى مأزق ولم يعد لها تأثير، و استمر المؤدلجون في الدعاية لإيديولوجيات ماتت، إذ ذاك أنا سأقف ضدها. غير ألله مسن الصعب، أن تحسرر البشسر من الإيديولوجيات، من الصعب، ولهذا أرى أن فكرة نهايسة الايديولوجيا التي طرحت في سبعينات القرن الماضي ، لا قيمة لها من الأساس.

بسوش بماذا يحاربك الآن؟ باينديولوجيا الأمسة الأمريكية، بالايديولوجيا ضد الإرهاب، يستخدم الحروب الصليبية، التي بدأت كما يقول هو_ أي بوش_ احتل العراق باسم الديمقراطية وحقوق الإنسان الهذه إيديولوجيا. بهذا المعنى تستطيع أن تحكم إن كانست الإيديولوجيات المتناحرة والمتنافرة في الوطن العربي قد أثرت على القضية الفلسطينية سواء أكان سلبا أم إيجابا. ومن هنا أنتقال إلى الشق الثاني من سؤالك ادعاؤنا امتلاك الحقائق اليقينية... نحن في مجتمعا العربي، الذي هو مع الأسف مجتمع راكد بالحالات التي نعرفها، نستطيع القول انه يوجد داخل هذا الركود نمو،تمرد، سميتها عادر على الخروج إلى العلن لأسباب القمع الشديد التي عاشها البشر في عالمنا ، ثم يجب أن لا تنسى أن المجتمع العربي، كأي مجتمع في العالم يعيش انتماءات متحددة ، من هويات متعددة، لاشك أن الهوية، القومية موجودة، لكن الانتماء القروي هوية ، الانتماء المدني هوية،

الانتماء الطائفي هوية، أنا لست ضد الانتماء الطائفي، لكن الانتماء الطائفي شيء والطائفية شيء آخر، مسألتان مختلفتان، بمعنى أن أكون سنيّاً متوارثاً هذا المذهب أبا عن جد أمر، وأن أحول سنيتي إلى فعل إيديولوجي ضد طائفة أخرى أمر آخر، هذا أنا أحول سنيتي إلىي فعل سياسي يريد أن يشطر المجتمع طائفيا، هذا وجهه من وجهوه الخطورة، بهذا يصبح الشخص دوغمائيا.. وبالتالي عندما يتحول الوعي الطائفي إلى وعي سياسي نحصل على فكرة الحقيقة المطلقة، التي تكفر الطائفة الأخرى، وهذا وجه من وجوه الخطورة كذلك، مين المؤكد أن الانتماء ظاهرة تاريخية لا نستطيع إلغاءها أو إنكارها،ويجب أن نتعامل معها _ تاريخية الانتماء _ بمنتهى الحرية والديمقراطية، و شيئا فشيئا عندما ينغمس البشر في صنع الحياة وصناعة التاريخ والمستقبل، تزول من بينهم الاختلافات الطائقية ولا يتحول الاختلاف إلى خلاف ، لذلك الخطورة ليست في وجود الطوائف، بل في تحولها إلى عامل انقسام إيديولوجي وسياسي ،و إذا تحولت إلى هذا، ستصبح علاقتنا بالطوائف الأخرى علاقة غير إنسانية، و إنما علاقة سياسية، و بالتالي يصبح القتل على الهوية ممكنا لذلك تجدني أطرح دائما مفهوم التعايش بين الجميع على أساس المواطنة و الحسق، الحسق للجميع و التعايش بين الجميع.

ولا شك أن هذا يحتاج إلى شيء من المناخ الديمقراطي، يشعر كل إنسان فيه أنه مواطن، وهنا يجب علينا التمييلز بين المسواطن والرعية، فالمواطن واع لشخصيته، واع لأناه، فيما الرعية تقاد. المواطن ينمو في حقل التربية الأخلاقية، فيما الرعية تسروض كالحيوانات.

تحصيل حاصل، الانتماء الديني فيه عصبية، يجب أن نتحرر منها، ويجب أن لا نحول العصبية إلى تعصب، عندما ينتصر مفهوم المواطن، ينتصر مفهوم حرية الانتماء.

* يرى بعض المفكرين العرب، أن الفكر العربي لم يحسب حسابه جيدا عندما رفع العلمائية شعارا له، بمعنى أن ثمة ظروفا استوجيت رفع هذا الشعار مثلافي سوريا ولبنان (تعدد الطوائف)، في حين أن دولا مثل المغرب العربي أو السودان وليبيا واليمن والجزيرة العربية لا يستسيغون الفصل بين الإسلام والعروبة ، والعلمائية لا معنى لها بالنسبة لهم. د. برقاوي ما ردّك على ما سمعت.؟

** لا شك أن الوطن العربي متنوع ، بمعنى أن حضور العلمانية في مصر أكبر بكثير من حضورها في السعودية ، لكن هذا لا يعود إلى رغبة المصريين أو عدم رغبة السعوديين ، لكن البنية الاجتماعية في السعودية القائمة على العثبيرة، وطريقة انتصار العائلة السعودية فيي الحكم الذي وصلوا إليه تتيجة لحروب عشائرية من جهة، و وجود اتحادات عشائرية كبرى إضافة إلى استمزار الوهابية كإيديولوجيا وتخلف المجتمع السعودي على المستوى الثقافي من جهة أخرى، هذا كله لم يبرز فكرة العلمانية. في حين العلمانية في مصر قكرة تنتمي إلى القرن التاسع عشر، فلذلك تجد أنه إذا كان مسن الممكس طسرح العلمانية بصورتها الكلية في العراق وبلاد الشام ومصر، من غيسر الممكن طرحها في المجتمعات الخارجة حديثًا من بداوتها __ كالسعودية _ ناهيك عن أن لكل شعار ظرفه التاريخي، هده المسالة تفرض علينا أن لا نطرح إيديولوجيا شمولية لكل زمان و مكان، يجب أن ننظر إلى التعينات التاريخية إلى المنطقة العربية ،مثلا، بلد يحكمه شيخ ليس كبلد عاش تجربة ديمقراطية طويلة ! من هنا نسرى أن التغير التقني أسرع بكثير من التغير الثقافي والسوعي كذلك، وهذه المسألة أصبح متفق عليها.

* حاول رجال النهضة العربية في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين أن يقدموا أجوبة على الأسئلة التي طرحتها الحداثة، فهل تراهم وفقوا في تقديم الأجوية للأجيال التي تلتهم _أي نحن فيما يخص مشروعا أوربيا تبين أنه حقق نفسه عكسيا.؟

** ماذا تقصد بـ (عكسيا).؟

* بمعنى أن مشروع الحداثة الأوربي رفع شعار تحرير الإنسان، و بشر بقيم العدالة و المساواة والديمقراطية، أي أنه حقق إنجازات هائلة لأوربا، غير أن ما حصل من تقدم في مشروعهم ما كان ليحصل لولا وجود دول أوربية مستعمرة لم تتوان عن قتل الآخر. وهل ينطبق ما ذكرته في سؤالي على العرب أيام ما استعمروا ما أمكنهم من العالم بدعوى القتح الإسلامي؟ من ثم من يتحمل مسوولية الواقع الدي نعيش فيه الآن؟

** سؤالك ينطوي على أسئلة متعدة، لكن قبل أن أجيبك على هذا السؤال، ودون أي موقف إيديولوجي، من الصعب أن تعتبر العرب في القرن السابع الميلادي مستعمرين، والسبب أن الاستعمار ظاهرة حديثة، تماما كما نحن لا نعتبر اليونانيين مستعمرين ولا البيرنطيين، بل ولا حتى العثمانيين.

الاستعمار كمفهوم يشير إلى نزوع الرأسمائية الغربية في القرن التاسع عشر نحو توسيع السوق و الهيمئة عليه عالمياً عن طريق القوة العسكرية و الاحتلال ، هذا ما يسمى بالاستعمار، أما ما قبل القرن التاسع عشر من الصعب أن تتحذث عن استعمار. لذلك ترى أن العرب استخدموا كلمة (فتح) في حين استخدموا في اللغات الأجنبية

كلمة (غزو)، حتى في الأدبيات الأوربية، الإتكليزية و الفرنسية لا تجد فيها الاستعمار العربي، بل يقولون احتلالاً أو غزواً.. من هنا لا أرى العثماثيين مستعمرين إطلاقاً، على العكسس، أعادوا توحيد العالم الإسلامي مرة أخرى، وبالتالي الدولة العثمانية كاثت شكلاً من أشكال الدولة الإسلامية، كالأموية و العباسية، غير أن العرق الحاكم آنذاك لم يكن عربياً، لكن الايديولوجيا تحول المعثمانيين إلى مستعمرين وما شابه.

وكي أنتهي من العثمانيين يجب القول إنهم جاؤوا بعد انهيار كبير في المنطقة، بعد سقوط بغداد ! و إذا أحصيت عدد المدارس التي بنيت في العهد العثماني، ستجد أن مدارس دمشق القديمة كلها عثمانية!

الآن العلاقة بين الأفكار والواقع ليست علاقة تطابق ألت تطسرح فكرة، و فكرة قوية قد تحرك البشر، لكن تحققها في الواقع ليس عائداً إلى منطقها، بل إلى منطق الواقع بالذات. فكما أن أوربا عندما طرحت فكرة الإنحاء و المحبة و المساواة، كتعبير عن نزوعات البرجوازية الوليدة، لكن في الواقع لم تتحقق هذه الفكرة، وما تحقق منها الشيء اليسير الاشك الديمقراطية تحققت، والفردية كمذلك، إضافة إلى استقلال الأنا، نعم أشياء كثيرة تحققت، لكن عبر استغلال العالم، وعبر حروب مدمرة ومن خلال قتل الآخر كما ذكرت في سوالك. أيضا الإسلام عندما كان أيديولوجيا الأمة طيرح أفكارا شبيهة بناك، كالمساواة بين البشر...الخ، لكن الواقع ليس بالضرورة أن يجسد هذه الأفكار تماما، لأن العالم عبارة عن تناقضات وصرا عات ومصالح، تماما كالثوار الذين يستلمون السلطة ليحققوا أقصى درجات العدالة فإذا التاريخ، بهم يحققون أقصى درجات العدالة واللامساواة! هكذا التاريخ،

وبهذا المنطق يجب أن تفهم مصير النهضة، ومن هذه الزاوية يجب أن تفهم. بمعنى أن الفارق بين الفكرة والعالم متعلق بمصير عصر النهضة، والأفكار دائما تجاوز للعالم ، لكن إلى أي حد تكون قابلة للتحقق أو، لا؟ هذه قضية مختلفة. بمعنى آخر يجب أن لا نحمل الأفكار مسؤولية ما جرى في التاريخ بمعنى آخر ليس الأفغاني ولا محمد عبده ولا فرح أنطون من يتحمل مسؤولية واقعنا.

* يعتقد بعض المفكرين أن النهضة العربية قد أخفقت بسبب خضوعها لسيطرة السلف ذي النموذج الإسلامي (كالجابري)، ويسرى آخرون أن سقوط الفكر العربي المعاصر، في أحد أوجهه الكبسرى هو الذي يمثل الوريث الشرعي لاتجاه الإخفاق في الفكر العربي الحديث النهضوي كوطيب تيزيني) بمعنى أن فكر النهضة يتحمل مسؤولية إخفاق الفكر العربي المعاصر د أحمد برقاوي لماذا يرى أن النهضة العربية أخفقت؟

"

إذا أردت أن تناقش مآل النهضة العربية فستجد أن واحداً من الأسباب المهمة لما سمي بإخفاق عصر النهضة هو أن الهدف لم يكن متطابقاً مع الإمكانسات الواقعيسة. بمعنسى أنسه عنسدما تطرح الديموقراطية في القرن التاسع عشر، هي فكرة أثيرة لكسن لا يوجد مجتمع يحملها ويعيها، لذلك أرى أن المشكلة في عصسر النهضسة أن أحلام المثقفين الطوباوية كانت متناقضة مع حركة الواقع كثيراً.

لا شك أن حركة الواقع هي دائماً حركة الأفكار المتناقضة معه، لكن الأفكار يجب أن تعبر عن إمكانات في قلب الواقع، وأقصد بذلك: هل توجد إمكانات تحرر ديموقراطي أم لا؟ هذا السؤال أهم من طرح الديموقراطية.

^{*} كما ترى هل توجد إمكانات أم لا؟

- ** هذا سنعود إلى مشكلة التمايز في الوطن العربي، مثلاً، في العسراق وبسلاد الشسام ومصسر وبعسض مناطق المغرب، إمكانية الديموقر اطيات كبيرة، إمكانية دول الخليج العربي أقل. لكن يمكن أن تجري تحولات كبيرة دخل هذه البلدان في المستقبل.
 - * ما هي التحولات التي تراها ممكنة؟
- ** مثلا ظهور طبقة التجار المتطمين في السعودية، غيّسر مسن السعودية كثيراً، لذلك ترى حجم التناقض كبيسراً الآن بسين السلطة السعودية و بين المجتمع السعودي الماذا الأثنها سلطة قبيلة في مجتمع بدأ يكون طبقات اجتماعية خارج العشيرة ، عندك طبقة تجار، طبقة صناعيين، طبقة كمبرادور ووسطاء مع العالم، نسبة متعلمين الشأت المدن، عندما حكم عبد العزيز لم يكن هناك مدن في السعودية! الآن يوجد مدن، هذا كله يزيد من حجم التناقض بين السلطة الحاكمة و المجتمع، لذلك تراهم يبحثون عن طريقة تلائم هذه التطورات مسن غير أن تأتي على آل سعود. وهذا تقريبا يوجد في الوطن العربي كله، تريد السلطات العربية بعض التغييرات و الإصلاحات، لكنها تريد البقاء في السلطة، لا أحد يريد أن يدفع ثمن التخلي عن السلطة.
- * من مآخذك على بحث "وليم كواننت" المعنون بسد (الشرق الأوسط على حافة الهاوية، فرص التغيير في القرن الحادي والعشرين) وضعه القومية العربية والعنصرية الصهيونية في خانة واحدة. لكن ألا ترى أن مقولة: (شعب الله المختار) يقابلها عندنا: (وكنتم خيسر أمسة أخرجت للناس).؟
- ** أولاً: العنصرية ليست خطاباً فقسط، بل هي أيديولوجية، وممارسة كذلك.

ثانياً: (وكنتم خير أمة أخرجت للناس) لا تشير إلى نسوع مسن العنصرية، إذ المقصود بها هنا أنكم تدعون إلى الإسلام، فبمجرد أن يصبح الإنسان مسلماً يصبح أخ المسلم. أنا لا أبرر الخطاب السديني، الخطاب الديني فيه عنف.

أما العنصرية فهي في الأساس قائمة على العرق، على السدم، بمعنى أن فيها جاتباً عرقياً دائماً، كالنازية. في حين الإسلام عصبية، كالمسيحية التي فيها أيضاً عصبية، وفي هذا السياق أستطيع القول عن القومية العربية إنها عصبية كذلك، لكنها ليست عنصرية. ليست كل عصبية عنصرية، لكن يمكن أن تكون العصبية والعنصرية شيئاً واحداً.

- * يذكر "وليام كوانت "كذلك في بحثه المشار إليه آنفاً: إن العديد من مشكلات الشرق الأوسط الحالية هي نتيجة للقرارات التي اتخذها قادة كان في وسعهم أن يتصرفوا على نحو آخر ، فالاختيارات كانت متاحة، ومع ذلك اتخذت القرارات السيئة في كل مرة، ولا يرال الكثير من المسؤولين عن هذه القرارات المشؤومة. والكلم مازال لكوانت. في السلطة،
- د. برقاوي لقد عقبت بمداخلة على بحث كوانت ، لكنك لم تمسس هذه النقطة، ما رأيك فيما ذهب إليه كوانت ؟
- ** الآن لا أستطيع أن أتذكر كل ما كتبته في ردي على كوائست لكن لابد أن أكون قد مسست هذه النقطة المهمة، كما يلي: أن يكون "المسؤولون " العرب يطلب الدكتور برقاوي أن أضع كلمة مسؤولين سابقة الذكر بين هلالين بافتراض أن ليس لديهم الإحساس بالمسؤولية، حسب تعبيره ، قد ارتكبوا حماقات هائلة ضد الأمة ، هذا لا شك فيه، وأن يكون الجزء الأكبر من مأساتنا ، ومن تراجيديا

هذه المنطقة سببها هذا النظام العربي الرسمي ، فهذا مما لاشك فيه أيضاً ، بل أنا أقول أكثر من كوانت ، لأن كوانت بالمناسبة مع بقساء هؤلاء حتى ولو كان ينتقدهم ليحسنوا سلوكهم، أنا رأيي أن سلوكهم لن يتحسن وسبب ذلك، كما أحثل المسألة، أن لا وجود للدولة في الوطن العربي إطلاقاً لأن الدولة مرتبطة تاريخياً بالأمة، و بالتالي لأنهم على هذا النحو فهم فقط مجرد سلطات، و ليست سلطات معبرة حتى عن القطرية، واهماً كنت أعتقد أنهم يعبرون حتى عن نزعة قطرية، هم أقل من ذلك بكثير، إنهم لا يعبرون حتى عن النزعة القطرية، بل يعبرون عن مصالحهم الضيقة، وبالتالي هم أيضا ليس ليهم الوطنية الضيقة. كنا نتحدث سابقا عن الوطني والقومي، وكنا نقصد بالوطني الإنتماء إلى الوطن الصغير، والقومي الانتماء إلى الوطن الصغير، والقومي الانتماء إلى

ومن هذه الزاوية أنا أرى أن التقدم التاريخي للأمة غير ممكن مع بقاء هذا الشكل من السلطات في وطننا العربي، مستحيل، لأن حجم التناقض ولا أدري إن كنت تشاركني، بين السلطة والمجتمع واسع لايردم.

أعتقد أن السؤال الأساسي أمامنا نحن العرب، كيف نقيم تطابقاً بين السلطة و المجتمع؟ التطابق بمعنى أن تكون السلطة نتاجاً اجتماعياً، و نتاجاً حراً للبشر ، دون ذلك لا مجال للتقدم.

* أربعمائة عام من الاحتلال العثمائي، و بعدها عقود متفاوتة من الاحتلال الغربي، وقبل هذا وذاك وبعده قباب جوامع ومساجد يدعو أئمتها للسلاطين، باليمن والبركات طبعاً، و المسلمون من خلفهم يؤمنون، هل لتلك الظاهرة التاريخية أثرقي قابلية عربي اليوم أن يركن

للواقع ولظلم ذوي القربى ، إلى أي حد جعلت تلك الظاهرة القول المأثور: كما تكونون يولّى عليكم. ينطبق على الواقع العربي الراهن؟

** لو حللت الحاكم العربي تحليلاً نفسياً لوجدته أسير الصنمية المطلقة ، صنم بالمعنى الدقيق للكلمة ، غير أن الأصنام القديمة هبل واللات وشرى وعزى... النخ ، على العكس من ذلك فهي أصنام جميلة ، على الأقل من الناحية الفنية.

من ثم كان يمكن للإنسان أن يغضب من هذا الصنم الحجر و لا يفعل الصنم شيئاً ، و إن شتمت هذا الصنم فنن يرد، ولسيس نديه مخبرون ولا جهاز شرطة. لذلك ترى الأصلام الجديسدة لديهم ما يسميهم الكواكبي جمهور المتمجدين ءو المتمجد هـو السذي يستعير سيفًا من سيوف السلطان ليقهر به العباد ويقطع به الرقاب، فيتكاثر حوله المتزلفون ، يرفعون من شأنه و يقدمون خطابا كالذي طرحته أنت الآن في سؤالك. أصلاً لسو دقت في ديباجة موتمر القمة العربية، وهذه الديباجة لا ينتبه إليها أحد. ماذا تقول الديباجة عندما يتخذون قرارات ؟ تقول: اجتمع أصحاب الجلالة و السيادة و الفخامة و السمو والمعالى. و كلها صفات إلهية! انظر ١١؟ نحب عندما علمونا كيف نعرب (الله) في الجملة، نقول (الله) لفظ الجلالة في محل رفع فاعل، أو في محل.. الخ.فهذه الترسيمة التي يبدأ بها موتمر القمة تدلك على الدرك الأسفل الذي وصلنا إليه.. (مكسرراً) أصسحاب الجلالة و السيادة و الفخامة والسمو والمعالى! أي صفة تركوها للإله لم يلصقوها بأنفسهم ؟ هؤلاء يحتاجون إلى جمهور من المتزلفين والانتهازيين كي يسبحوا بحمدهم، ثدلك تراهم أصناماً رغيم النياس ، يعني إذا قارنت بين هبل وأي نظام عربي ، ترى أن هبل صنع بـــإرادة الإنسان ، أما هؤلاء فأصنام رغماً عنا.

ومن ثم كنت ترى في الأصنام القديمة جمالاً مثلاً عندك الآلهة اليونانية جميلة ،آلهة الحب ، آلهة الخصب ، آلهة الجمال ، يوجد قرابين تقدم ، طقوس عبادة جميلة ، ناهيك عن الرقص وشرب الخمر، وأعياد تمور ... النخ.

* نلحظ أن الفكر القومي ، إضافة إلى الأيديولوجيات العربية ، قد عالجا مشكلة الهوية والوحدة العربية على أساس طوباوي ، إذ لم يأخذا في حسبانهما التمايز و التنوع و اختلاف التطور ومستوياته التاريخية المتفاوتة، وكذلك الاختلافات الفكرية....إلخ

هل لهذه النظرة الطوباوية اثر في فشل الفكر القسومي، و عجسزه عن تجاوز القطرية، وبالتالى كانت النتيجة سيطرة الاستبداد؟

** يجب أن لا نحمل الأفكار مسؤولية ما جرى في التاريخ، الأفكار أرادت أن تنهض بالتاريخ، لم تستطع، ليس بسببها، فقد تكون أفكاراً طوباوية غير قادرة على أن تكشف الإمكان الموجود في الواقع والعالم، لكن في التاريخ شروطاً كثيرة في أسباباً هائلة يجب أن نفسر فيها المآل التاريخي الذي جعل مصيرنا على هذا النحو، بمعنى ليس محمد عبده مسؤولاً عن واقعنا، ولا جمال الدين الأفغاني، ولا فرح أنطون، يوجد سيرورة للعالم. هكذا جرى، مجتمع منته مسن حكم الإمبراطورية العثمانية التي انهارت بفعل قوى عالمية وبفعل التفكك الداخلي للعثمانيين، إضافة إلى ظهور النزعات الانفصائية المتعدة في المنطقة، ناهيك عن تخلف الإمبراطورية العثمانية المتعدة في الإمبراطورية التي أرادوا القيام بها فشلوا في تحقيقها هذا من جهة، ثم الحروب التي قامت بها في تلك المرحلة، خاصة بينها وبين روسيا، الحروب التي قامت بها في تلك المرحلة، خاصة بينها وبين روسيا، الى أن جاء الإجهاز الأخير عليها في الحرب العالمية الأولى. إذاً المنطقة العربية كانت خارجة من فترة الانحطاط العثماني وليس فترة المنطقة العربية كانت خارجة من فترة الانحطاط العثماني وليس فترة المنطقة العربية كانت خارجة من فترة الانحطاط العثماني وليس فترة المنطقة العربية كانت خارجة من فترة الانحطاط العثماني وليس فترة المنطقة العربية كانت خارجة من فترة الانحطاط العثماني وليس فترة المنطقة العربية كانت خارجة من فترة الانحطاط العثماني وليس فترة المنطقة العربية كانت خارجة من فترة الانحطاط العثماني وليس فترة الانحاء الإجهان المناه المناه المن المناه المناه

ازدهاره، والمجتمعات مغلقة، المدن متخلفة، القرية منغزلة، الاقتصاد منزلي، لبعض المتقفين بسبب من التجارة و أسباب أخسرى علاقات بالغرب، استطاعوا أن يأتونا بأفكار تنويرية، لكن لا تنسى أننا خضعنا بعد انهيار الدولة العثمانية مباشرة لإرادة غربية خارجية متمثلة بالاستعمار البريطاني والفرنسي، وهما من تحكما بالمصير، تصور أن ألفين إلى ثلاثة ألاف جندي فرنسي احتلوا سورية ولبنان آن ذاك، هذا يدل على حجم المأساة في الواقع العربسي تلك الفتسرة، الجسيش الإسرائيلي الآن يتوجه كله نحو الضفة الغربية وغزة ويجد صعوبة شديدة، إذ لا يستطيع أن يقرض إرادته على إرادة شعب اختار الموت كي يظفر بالحياة.

إذا لاحظت،غالباً ما يقول من يرى الواقع و العالم رؤيا سلطحية: أن المثقف مسؤول عما يجري في الواقع، لا شك أن المثقف تسزداد أهميته بصعود المجتمع بقوى فاعلة، حينئذ يصبح أكثر فاعلية، ومن واجبه المعاندة وتقديم أفكار جديدة لتغيير العالم والواقع، لكن إذا كسان العالم ذاته لا ينطوي على قوى تغيير فماذا يصنع المثقف ؟ ربما تأتي أجيال أخرى في المستقبل وترى ما لديه من أفكار و تحولها إلى وعي جديد في العالم.

خذ ، مثلاً ، ما جرى في العراق أواخر حكم صدام حسين، ، ، ١% من الناس انتخبوا صدام حسين هذه مهزلة، قسوى همجية، مساذا يستطيع المثقف أن يفعل في مجتمع كذاك؟ يستطيع أن يقول إنها مهزلة و إنها عملية زائفة ، هي أنه يوجد أحد عشر مليونا و أربعمائة و خمسة و عشرين ألفاً وضعوا نعم ، فالنعم تلك وضعوها مكرهين. ولو أجريت استفتاء سلمياً حول ربّ أسرة ، بمعنى إن كسان سلوكه جيداً أم لا فلن ينال رضا الأسرة كلها !! من هنا الأيديولوجيات

الشمولية لعبت دوراً في الاستبداد. ولا شك أن كل أيديولوجيا شمولية تنطوي على بذرة الاستبداد ، قولاً واحداً ، ويمكن أن تحكم باسم هذا الشمولي كي تنفي كل ما عداك ، يصبح الآخر غير موجود ، كونسك تنفي الاختلاف، وبهذا يصبح الاختلاف مذمة ، يصبح المختلف معك لا عدواً لأيديولوجيتك بل عدو للوطن ، يستحق النفي بأشكاله كلها ، وبالمعنى الشامل لكلمة نفي، نفي الآخر ، هذا كان حال الأيديولوجية الماركسية في الاتحاد السوفييتي وبعض الدول الاشتراكية في أوروبا ، وهذا أيضاً حال الايديولوجيا القومية في كثير من أقطار الوطن العربي التي حكمتها الايديولوجيا القومية.

نستطيع القول في هذا السياق إن الفاشية شمولية ، و النازيـة كذلك ، وبالتالي إذا رصدت تاريخياً آثار الشـمولية علـى ممارسـة السلطة ، فستجد أن بذرة الاستبداد قائمة في النزعات الشمولية ، فلا تستغرين ذلك.

- * هل يؤدي هذا إلى نزعة عنصرية ؟
- ** ليس بالضرورة عنصرية ، لأن نزعة القومية العربية عموماً عصبية ، ميشيل عقلق يقول: العربي هو من يتكلم اللغة العربية ، والزهراوي يقول: العربي من كانت لغته عربية ، بمعنى رابطة الدم لن تجدها في الخطاب القومي العربي ، رابطة الثقافة أقوى ، و العنصسرية تقوم في الأساس على رابطة العرق ، والدم ! في حين تجد القومية عند ساطع الحصري هي التاريخ واللغة.
- * لعقود طويلة أهمل اليسار العربي بشقيه الرسمي وغير الرسمي ، وكذلك الناصرية، القضايا المتطقة بالتنوير ، كالتعدية السياسية والحريات العامة ، والديمقراطية، وحقوق الإنسان ، والرأي الآخر..النخ. الآن تلاحظ اليسار غير الرسمي مع الناصريين يطالبون

سلطاتهم ببعض من حقوقهم المهضومة ، علماً أننا إذا عدنا إلى الوراء ، نرى أن عبد الناصر أول من وأد تجربة الديمقراطية التي كانت وليدة في سوريا آنذاك إبان الوحدة ، ونرى أن ديمقراطية السوفييت كانت مركزية . الخ. في الوقت الحالي ثمة تغيير على صعيد البنى الفكرية ، نراه يشمل اليسار بكل أطيافه ، والناصريين ، والإخوان المسلمين كذلك ، إذ تجدهم يطابون بالقضايا المتعقة بالتنوير.

د. برقاوي: هل هذا التغيير و التعديل على الصعيد الفكري لتلك الأيديولوجيات طارئ لأسباب تكتيكية ، أم تراه استراتيجياً ويدخل قبي عمق فكرهم بعد أن انتقدوه (كما فعل الماركسي الشيوعي عطية مسوح مثلاً) ، أم لمجرد أنهم ضحايا غياب القضايا المتعلقة بالتنوير؟ ** إذا عدت إلى التاريخ قليلاً ، فستجد أن التجربة التاريخية قد حوكت جزءاً كبيراً من نخب اليسار الشيوعي ومن القوميين إلى دعاة للتعدية والديمقراطية. و الأمثلة على ذلك كثيرة ، مثلاً إلياس مرقص داعية للديمقراطية ، الحزب الناصري في مصر ، رياض الترك.

أما لماذا أصبحوا من دعاة الديمقراطية ؟ فدلك لأتهم خبروا التجربة التاريخية ، لاشك أن الناصريين هم من وأد الديمقراطية في التجربة التاريخية ، لاشك أن الناصريين هم من وأد الديمقراطية في سوريا في وحدة ١٩٥٨، ومما لاشك فيه أن الاشتراكيين الذين حكموا الديمن الجنوبي (سابقاً) حكموه بالديكتاتورية ، هذه كلها تجارب تعلم ، عندما وجدت مجموعة من النخب أن الآثار المدمرة للنزعة الشمولية والاستبداد ولغياب الديمقراطية كبيرة إلى هذا الحد ، عدلوا ، فوجدوا أنفسهم مرة أخرى وكأنهم يكفرون عن ذنب قد اقترفوه بحق أجيال جديدة ، بحق المجتمع و الأمة ، لذلك تراهم يتحدثون عن الديمقراطية وبعض القضايا المتعلقة بالتنوير. من هنا ستجد أن الديمقراطية لم تعد

الآن مطلباً طوباوياً ، بل هي مطلب حقيقي ، وله شروط تحققه ، لكن دائماً يوجد حركة مماتعة لهذه الديمقراطية ، فرضاً تحققت الديمقراطية في بلد من البلدان العربية ، هذا يعني أن بنية السلطة ستتغير ، وكذلك بنية المجتمع ، لأن الديمقراطية حالة كلية ، والفئات الحاكمة فسي الوطن العربي كلها تخشى زعزعة هذه البنية _ بنية السلطة _ عبر الديمقراطية وغير الديمقراطية. بل أقول أكثر من هذا: غالباً ما ترى النزعات الديمقراطية كلها تأتي بعد مراحل من الاستبداد بمعنى:

لا يعرف الشوق إلا من يكابده ولا الصبابة إلا من يعانيها

طبعاً هناك من يهاجم الديمقراطية الآن ، محتجاً بان الأصولية ستستشري في المجتمع إذا ما تحولنا إلى أنظمة ديمقراطية _ باعتبار أن الأصوليين أكثرية _ وبالتالي يستلمون السلطة ، ويضربون لك مثالاً في الغرب الذي يتخلى عن الديمقراطية بعد ١١ أيلول.. هذا كله كلم أيديولوجي لا قيمة له إن ازدياد عدد الأصوليين ونقوذهم في وطننا العربي نشأ بسبب غياب الديمقراطية واستبداد السلطات.

* المراقب للتيارين العلمائي و الديئي ، يلمس مفارقة مفادها: إن التيار الإسلامي في لبنان هو من حسرر جنوبه، وكذلك الضربات الموجعة الموجعة لإسرائيل، غالباً ما نراها تأتي من الإسلاميين، عبر العمليات الفدائية، بمعنى أننا نسجل تراجعاً ملحوظاً على صسعيد العمليات الناجمة عن تيارات وأحزاب علمائية عربية وفلسطينية، ما تفسيرك لهذه الظاهرة؟

** يجب أن لا ننظر إلى الدين دائماً بنظرة سلبية ، أنا كعلماني، ليس الدين هو الدريئة التي أطلق عليها الرصاص، إنما تحويل الدين

إلى سلطة قامعة. الدين في لحظة من التاريخ وسيلة تحرر إنساني، وحتى وسيلة تحرر روحي.

لماركس جملة شهيرة تقول: لقد انتصر المسيح لأن سبارتاكوس انهزم. يعني هزيمة العبيد في الخلاص الأرضي، أبرزت فكرة الخلاص الإلهي من هذا العالم، فكما ترى فيها شيء خلاصي، وكما قلت إن الذي حرر الجنوب هم هؤلاء المفعمون بروح الشهادة يستعيدون تراث تجربة الحسين، استحضار طقس تلك التجربة، تجربة ماذا أقصد؟ تجربة الفداء. في المسيحية توجد تجربة الفداء،المسيح هو الفدائي الأول الذي فدى البشرية بنفسه، وبالأصل اسمه الفادي في المسيحية أن تجربة الشهادة في الإسلام هي تجربة قداء، لهذا ترى أن الجنوبي أن الجنوبي أو الفلسطيني يحمل قرآنه و يستشهد، ماذا أقول أنا أمام هذه الظاهرة السوري القومي يستشهد أيضاً، لديه هذه العقيدة.

عندما نذكر القسام ويوسف العظمة وسعادة، إضافة إلى ما سبق أن ذكرته من التراث، فسترى أن هذه الرموز تفعل فعلها في الطاقة الرموز النافي صراعي مع العدو يجب أن أوظف هذه الرموز كلها من أجل قتال العدو.

لذلك ضيق أفق العمانيين أحياناً، يجعلهم يخوضون معارك وهمية مع الدين باسم العلمانية، هم لا ينظرون إلى الوظيفة المهمة للدين أحياناً، سأعطيك مثالاً على ذلك: قد ياتي ملحد ويقول: إن قصة الإسراء والمعراج ما هي إلا أسطورة، فيأتيه رد المسلم: لا هذه جاء فيها النص، ما أريد قوله إن الوطني لا يخوض ثقاشاً حول هذه النقطة، ويجب أن لا يخوض صراعاً فيها. على العكس من ذلك، ألا تؤدي قصة الإسراء و المعراج وظيفة كفاحية للإنسان العربي المسلم

من أجل القدس ؟ تعم بالتأكيد، إذا لماذا ننفسي مسائلة ذات وظيفة عظيمة في الإنتماء للمكان ! فهؤلاء الذين سماهم ماركس في زماته بضيقي الأفق، الذين يرون أن الإلحاد هو الوعي الحقيقي للعالم، هذه نظرة خاطئة. إنجليز له جملة شهيرة يقول فيها: عندما تكون الصراعات الطبقية غامضة، فإن أول دريئه يطلق الرصاص عليها هي الدين.

حرر البشر في الأرض، تحرر الدين بوصفه تسامحاً إنسانيا.

* د. برقاوي يرى أن عودة التراثيين إلى التسرات لا معنى لله إلافي حال الكشف عما فيه من عناصر قابلة للحياة ،ك "عمارة" الذي يريد منه قسمات (العقلانية و القومية). و"حنفي " (يسعى إلى المعاصرة استناداً إلى الأصالة.). و"الجابري" (يبحث عن النزعة العقلانية النقدية). و "تيزيني" يستقي من التراث المساهمة في تكوين الشخصية القومية و الأممية ، و "مروة" يريد أن يجد فيه تورية... الشخصية القومية و الأممية ، و "مروة" يريد أن يجد فيه تورية... الشخصية در برقاوى برأيك ما سبب هذه العودة إلى التراث ؟

"" رأيي أن العودة إلى التراث هو تعبير عن أزمة و ليس تعبيراً عن صحوة ، هم اعتقدوا أنهم قد صحوا ، و ظنوا أن عدم تقديم التراث هو سبب من أسباب هزيمة حزيران و هزيمة الواقع.

* هل هذا ما يفسر لنا عودة المفكزين كـ "تيزينسي" و"مسروة".. النخ في عقدي السبعينات و الثمانينات من القرن الماضي إلى التراث ؟ ** نعم ، وكما قلت لك هو تعبير عن أزمة ، لذلك إذا نظرت إلـى العناوين فستجدها (التراث و الثورة) و (التراث و التجديد) ، (من العقيدة إلى الثورة)... الخ ، ستجد أنهم أرادوا أن يجطوا مسن التراث قوة ثورية في تغيير العالم ، لذلك أرى أن تجربة فرح أنطون

متأصلة ، في حين تجربة من جاء بعده ممن ذكرناهم هي تجربة أزمة.

* في كتابك الذي وضعته بالاشتراك مع المفكر الإسلامي رضوان السيد المعنون بـ (المسألة الثقافية) عَرَّفْت الثقافة بأنها السيرورة التاريخية، وفي مكان آخر تصفها بالتظاهرة الكلية التي تعيد إنتاج نفسها عبر الأجيال، مهما أصابها التغيير غير الخاضع للإمساك في إطار جيل أو جيلين أو أكثر. ترى هل الثقافة منظومة موحدة الرؤى والأهداف والأفكار؟ وإن كانت غير ذلك، كيف السبيل إلى التقافي؟

** ليست الثقافة مقتصرة على جملة الإبداعات البشرية في مجتمع من المجتمعات. هي متعيثة بأشكال من السلوك أيضاً. عندما نتحدث عن ثقافة مجتمع عامل، لكن داخل فذا المجتمع هناك تعينات لهذه الثقافة. إذاً، في الثقافة تعينات كلية، واتعينات جزئية، التعينات الجزئية ناتجة عن الاختلاف بين القريبة والمدينة، الاختلاف في النظرة إلى العالم، الاختلاف في المعتقد، الاختلاف في الطبقات الاجتماعية،.. هذه الاختلاف في الطبقات الاجتماعية،.. هذه الاختلافات كلها تتعين ثقافياً، بل تتعين في العادات والتقاليد، وفي اللهجات واللغة. والمجتمع من بل تتعين في العادات والتقاليد، وفي اللهجات واللغة. والمجتمع من الاختلاف كما ذكرت أنفاً: طبقياً، مدينة، قرية.. إلىخ. وكلما زالت الاختلاف كما ذكرت أنفاً: طبقياً، مدينة، قرية.. إلىخ. وكلما زالت وحوار، وبالتالي يصبح المشترك أكثر من المختلف، لكن هذا لا يمنع وحوار، وبالتالي يصبح المشترك أكثر من المختلف، لكن هذا لا يمنع أن تكون الأفكار كجزء لا يتجزاً من الثقافة، أفكار اختلاف لا أفكار اتفاق.

الآن: الايديولوجيا تنتمي إلى الثقافة، والنظرة الفلسفية إلى العالم تنتمي إلى الثقافة، والنظرة الدينية إلى العالم تنتمي إلى الثقافة، إذاً، عالم رحب، لكنها ليست هوية مجردة تكوّلت مرة واحدة، إلى الأبد وانتهت. الثقافة أيضاً هي السيرورة، وهنا مأزق السوعي الديني / السياسي، فعندما تحدثهم عن مسألة، يأتونك مباشرة بجواب من التاريخ، وإن كنت تتحدث عن واقع الآن!! فإن تحدثت عن المساواة مثلاً – في الواقع يقول لك الإسلامي المثقف: لقد قال الإسلام في المساواة كذا وكذا، وقد جاء في الحديث كذا وكذا. يا أخي دعني من النصوص، لا تعش عالم النصوص الآن، عش في الواقع.

- * ما الذي يجعل أهل ذلك التيار يعيشون عالم النصوص؟
 - ** اعتقادهم أن التقافة تكونت مرة واحدة، وإلى الأبد.
- * اعتبرت في كتابك (محاولة في قسراءة عصر النهضة) أن الإصلاح الديني ثمرة تناقض بين السنص والواقع، بين التجربة التاريخية القديمة، وبين التجربة المعيشية. كما ترى في مكان آخر أن العلمانية مصطلح ولد وترعرع على يد الإصلاحيين الدينيين، كالأفغاني، ومحمد عبده، إلى أن تراها نضجت على يد على عبد الرازق، فسر لي هذا. ومن ثم أين تجد في وقتنا السراهن، الإصلاح الديني ورجاله؟
- ** الإصلاح الديني، كما رأيت في كتابي الذي ذكرته، ليس هدفه النص بحد ذاته، إنما هدفه الواقع، الآن هكذا يجب أن نسرى الأمسور. محمد عبده، والأفغاني، نظرا إلى الواقع أولاً وأزادا أن يلائما السنص معه. لا أن يلائما الواقع مع النص، هذا جوهر الإصلاح الديني، لسذلك تجدهما عندما رأيا أن الديموقر اطية عامل تقدم، قالا إن الديموقر اطيسة كامنة في النص بشكل خفي، ويجب علينا أن نؤولها، والأمسر نفسه

عندما رأيا أن العلم وسيلة تقدم إنساني، لذلك تجدهما دافعا عنده استناداً إلى النص، فإذا الإصلاح الديني هو تطويع للنص عبر التاريخ.

الآن ثمة محاولات لهذا الإصلاح، كسالتي نجدها عند محمد شحرور، مثلاً، وتستطيع القول إن الإصلاح الديني هدو الذي زرع جرثومة العلمانية، والجرثومة هنا بالمعنى الإيجابي، وأقصد بها بدرة العلمانية، فها هو محمد عبده يقول: (الحاكم مدني من جميع الوجوه.. لا سلطة دينية في الإسلام.. قلب السلطة الدينية) ويقصد بهذا الإتيان عليها إتيانا كاملاً. على عبد الرازق في كتابه (الإسلام وأصول الحكم) نفى أن تكون في الإسلام نظرية الحكم، إذ الحكم في الإسلام مدني من جميع الوجوه، والبشر يصنعون الحكم وليس الحاكم، ماذا يعني هذا؟ يعني عندما تحول الحكم إلى شيء بشري، تكون قد ألغيت الأسساس يعني عندما تحول الحكم إلى شيء بشري، تكون قد ألغيت الأسساس الديني في الحكم، وتكون قد حررت الحكم من السلطة الإلهية.

لكن قبالة ذلك التراث الكبير من الإصلاح الديني، تجد إلى جانبسه الحاكمية لله، التي بدأت مع أبي الأعلى المودودي، ثم تلقفها منه سيد قطب، والآن يتحدث بها محمد سعيد رمضان البوطي. الصراع هنا ليس دينيا، إنما الصراع على الأرض، على السلطة، وبالتالي الصراع سياسي. فريق يريد أن يحرر البشر، وفريق يريد أن يستعبد البشر.

* في معرض مقارنتك، في كتابك (العرب وعودة الفلسفة)، بسين تجربة فرح أنطون، وتجربة من جاء بعده من مفكرين معاصرين كرمد عابد الجابري وطيب تيزيني وحسين مروة)، تسرى أن تجربة الأوّل تاريخية، أصيلة، في حين تجربة الطرف الثاني – المعاصر – هي تجربة أزمة، إلى أن تهوّل الفرق بينهما! هل نفهم من استنتاجك هذا أن تجربة الطرف الثاني ستدروها الرياح بعد انقشاع الأزمدة؟ وعلى أى أساس بنيت استنتاجك؟

** أولاً: بالنسبة لتجربة الطرف الثاني ذرتها الرياح وانتها ، بمعنى لم يعد لتلك الأعمال قيمة، أقصد أعمالهم في التراث. قد يكون لها قيمة معرفية، لكن لم يعد لها وظيفة أيديولوجية أو فاعلية.

أما لماذا تجربة فرح أنطون أعمق. الله كان قي مرحلة تأسيس للعقلاتية، إذ دافع عنها. لذلك هو عاد إلى ابن رشد، وفي هذا السياق أستطيع أن أذكر أحمد أمين، في كتابيه (ضحى الإسلام) و(فجر الإسلام) فهو كان يدافع عن المسألة العقلية، والأهم من ذلك إنهما اي أنطون وأمين - لم يتعسفا في تفسير هما للتراث، كما تعسف المعاصرون، إلى درجة صار معها ابن رشد ماركسياً - على يد المعاصرين - إذ كل ما فعلوه أنهم أقحموا ابن رشد وابن سينا وسواهما في سرير بارادوكس.

- * لماذا ترى إمكانية المصالحة بين الفيلسوف ورجل اللاهوت مستحيلة، في الوقت الذي ترى فيه إمكانية انطواء اللاهوت على فلسفة، فيما العكس غير صحيح؟
- ** الفيلسوف شخص عقلي، علماني، برهاني، حدسي. سمّه ما شئت. مرجعه العالم، العالم وقد امتلكه عقلياً، للذلك هو يتغير، والفلسفة تتغير، أما اللاهوتي فمرجعه النص، وهذا الاختلاف لا مجال لردمه.
- * لكننا شهدنا مصالحات عبر التاريخ، وغالباً ما كان الفيلسوف من يمد يد المصالحة، ما مصلحة الفيلسوف لمد يده؟
- ** اتقاء للشرّ! لا تنس أن لدى الفيلسوف شيعوراً بسطوة اللاهوتي، ولولا شعوره بتلك السطوة لما مدّ يده للمصالحة.
 - * إذاً، الفيلسوف ينافق؟!

** لا، إنه يمالئ اتقاء للشر، وليس نفاقاً. وعلى الفيلسوف أن لا يمس قضايا اللاهوت، لأنها ليست من مشكلاته. فأنا ليست مشكلتي ما هو جنس الملائكة، إطلاقاً، مشكلتي مختلفة.. ابن رشد قال في زمانه: ليست هذه مشكلاتي.. وإذا كان لابد أن يمس الفيلسوف قضايا المعجزات، فليمستها مساً رقيقاً وبأدب جمّ. على الأقل من أجل مشاعر الناس، علماً أنه ليس هناك أسهل من دحسض الوعي اللاهوتي. باختصار لا اللاهوتي من حقه أن يفرض على الفيلسوف زاوية رؤيته، ولا القيلسوف من حقه أن يفرض على اللاهوتي زاوية رؤيته، ولا القيلسوف من حقه أن يفرض على اللاهوتي زاوية رؤيته، ولا الفيلسوف بما ينشغل به اللاهوتي.

* لكن ابن رشد هو القائل: إن مقصد الحكماء -- أي الفلاسفة -- هو المقصد الذي حثنا عليه الشرع. فضلاً عن أنّا شهدنا مصالحة الكندي والفارابي وابن سينا وسواهم للدين واللاهوت!؟

** لو دققت في نصوص هؤلاء الفلاسفة لما وجدت أكثر مسن محاولة النفاذ من ألغام اللاهوت إلى الفلسفة، سأضرب لك مثالاً عن فيلسوف هو أكثر الفلاسفة الإسلاميين قرباً من اللاهوت، كما يعتقد البعض، ألا وهو الكندي، فالكندي لديه مفهوم الخلق، ولديه مفهوم الشرع، ولديه مفهوم الخلق، وتعريفه الشهير إن الشرع، ولديه مفهوم الوحي، ولديه مفهوم الخلق، وتعريفه الشهير إن الله هو: (تأبيس الأيسات عن ليس) أي إيجاد الموجودات من العدم. مع ذلك، الفكرة المركزية عند الكندي هي أن الله عنة العالم. لو دققت في هذا الحكم - أي الله علة العالم - ستجد أن العلاقة بين الله والعالم هي علاقة عنة بمعلول، أي أن تقول أن علاقة الله بالعالم علاقة عند بمعلول يعني أن العلاقة ضرورية أولاً، ذلك أنه لا يمكن لعلة إلا أن بمعلول يعني أن العلاقة ضرورية أولاً، ذلك أنه لا يمكن لعلة إلا أن تنتج معلولها من جنس المعلول.

ثانياً: إنها علاقة لا زمانية، فالعلة الصادرة عن المعلول، يعني أن الكندي قام بانزياح شديد عن المفهوم اللاهوتي بعلاقته بالعالم حادث هذه العلاقة باللاهوت هي أن الله إرادة حرة، قديم، فيما العالم حادث زمني، ولهذا السبب كفّر ابن حزم الأندلسي في رده على الكندي، الفيلسوف الكندي، واعتبره زنديقاً. فما بالك إذا تحدثنا عن نظرية الفيض - أي الفيض الإلهي - عند الفارابي وابن سينا، وما رأيك إذا تحدثنا عن المحرك الذي لا يتحرك عند ابن رشد المأخوذ من أرسطو؟

لهذا أرى أن تكفير الفلاسفة عند الغزالي (تهافت الفلاسفة) هـو من حيث المبدأ صحيح، ويجب أن لا نطعن هذه الشبهة دفاعاً عـن الفلاسفة، لأن الفلاسفة هم هكذا فعلاً، أي أن الرد على الغزالي لـيس في إدراج الفلاسفة في فعل اللاهوت مرة أخرى، بل في إبراز الجانب اللاهوتي غير الفلسفي عند الغزالي.

* عندما هاتفتك بشأن المقابلة، سألتني إن كنت قد قرأت كتبك، فأجبتك: قرأت بعضها، وقد استصعبت كتابتك قبالة استسهالي فهم مقالك المعنون بـ (صادق جلال العظم: أسير الوهم، عندما يتحسول النقد من موقف إلى مهنة) الذي نشرته في كتابك (أسرى السوهم) (كذلك نشره صادق العظم في كتابه ما بعد ذهنية التحريم)، غير أنسي حتى اللحظة لم أعرف ما علاقة الشال الأحمر الدي يرتديه صادق العظم في نقدك، وفي ما ذهبت إليه، بمعنى ما علاقة ثياب صادق في النقد؟

** أولاً: صادق صديقي. وبعد استلامي لرئاسة قسم الفلسفة رجوته أن يعود إلى القسم مرة أخرى.. كما تعلم همو تقاعد، وبعد تقاعده آثر أن لا يمدد، وأن لا يطلب تمديداً، وبهذا المعنى هناك علاقة ودية.

ثانياً: الشال الأحمر هو دلالة على اللون الأحمر الذي كان يمير الماركسيين.. وفي العامية يقولون هذا أحمر، أي شيوعي ماركسي.. فعندما قلتُ: (لقد ساح صادق في الأرض، ومشيى في الشوارع والأزقة، ولبس شالاً أحمر، ولكن أحداً لم يره، فساءه ذلك، فقسرر أن يصعد إلى السماء كي يصارعها، فامتطى سلماً درجاته من خيوط العنكبوت، وهناك في السماء شاهده الجميع بين مستنكر لصراعه الدونكيشوتي، وبين معجب بترسه وسيفه الخشبي. عندها استراح واطمأن إلى أن وصل إلى غايته، لكن طيب الإقامة في السماء جعله يتخذ منها بيتاً..) كما ترى، ببساطة دلالة الشال الأحمر هي انتقاله من ماركسي يقك العالم، والارتباط بالعالم.. إلخ، إلى مقارعة الآلهة في السماء.

- * لكن استخدامك لعبارات مثل: سلم درجاته من خيوط العنكبوت، والترس والسيف الخشبي.. إلخ، توحى بما هو أبعد؟
- ** ذلك لأن العدو الذي يقارعه صادق لسيس عدواً، وبالتسالي ستكون الأسلحة واهية، وبالتالي هو انشغل بما لا يشغل به، لكن هذا لا يمنع أن صادق في النهاية مفكر مهم وأصيل، في ما كتب، أو في يعض ما كتب، ولعب دوراً تنويرياً
- * أخيراً: د. برقاوي تحركت في دمشق لتشكيل لجنة للدفاع عن حق العودة ، دون أية علاقة مع أية جهة في العالم ، وقبلك قدم هشام شرابي أوراق عمل حول مسألة حق العودة. وأتذكر أنك عقبت بقولك: لدينا ٥٠/. من الشعب الفلسطيني خارج فلسطين يبحثون عن مصيرهم ، ولا يريدون مصيرهم إلا في فلسطين... على الصعيد الشخصي رأيت الكثير من الفلسطينيين المولودين في بلدان عربية لا يرغبون في العودة ، وعلاقتهم بالوطن الأم. فلسطين. علاقة مشاعر

و أحاسيس، لا أكثر ، ولا أخفيك أنهم يعيرون بعض الأحيان ، ولـو بخجل عن رغبتهم في البقاء حيث ولدوا وترعرعوا و لعبوا ، د. برقاوي من ذا الـذي يستطيع أن يرعم التحدث باسم الشتات الفلسطيني، إذا كان هذا الشتات يعيش شخصيتين متناقضتين ، شخصية ظاهرية ترعم إرادة العودة ، وشخصية باطنية لا ترغب في العودة. وإن كانت مع التحرير والنضال ضد الاحتلال ؟

** للإجابة عن هذا السؤال ، لا بد أن أطرح السؤال على نفسى: من هو القلسطيني؟ القلسطيني الآن ليس مفهوماً مجرداً ، إنه أولاً متعين بوصفه شخصاً ينتمى إلى هوية أرض، هوية ثقافة ، هوية أمة. و إذا حددت أكثر ، فسأقول: الفلسطيني هو النقيض المباشر للصهيوني، و إذا انتقلت إلى أكثر التحديدات تدرّجاً.. قلت: الفلسطيني هو لاجئ ، الفلسطيني هو محتل ، الفلسطيني هو حامل جنسية إسرائيلية. وإذا انتقلت إلى ما هو أكثر تحديداً أقول:الفلسطيني ممانع ، مكافح ، مقاتل ، استشهادي ، متظاهر ، رامى حجسر ... وتعينسات الفلسطيني على هذا النحو ، هي تعينات حقيقية لم اخترعها أنا ، إنما أصف لك واقع الفلسطيني ، بمعنى أنى أجرد لك الصفات الماهوية للفلسطيني الآن بهذه التعينات الآن إذا بدأت من الفضاء العربى ، صحيح أن هوية الفلسطيني تتكون بالانتماء إلى الأرض، لكن هويتسه الحقيقية هي الانتماء إلى الكل ، لذلك ليس لديه شعور الأقلية ، حتى وهو يحمل الجنسية الإسرائيئية. من الصعب أن ينمو لديه ذلك الشعور ، لماذا ؟ لأنه ينتمي إلى عالم أرحب. على العكس هو ينظر إلى الغازى الصهيونى بوصفه أقلية مستوطنة. هذه الإشكالات لا يعرفها الكثيرون. الآن الفلسطيني المحتل يريد أن ينهي الاحتلال (احتلال الضفة الغربية ، وقطاع غزة) وهو يفعل من أجل ذلك ، وهو لا يقدم فقط خطاباً، إنما يمارس على الأرض فعل التحرير و فعل التحرير الفلسطيني الحامل للجنسية الإسرائيلية يريد أن يرغم الإسرائيلي و الصهيوني على فكرة المساواة في الحكومة ، وهو يكافح من أجل ذلك، والفلسطيني اللاجئ يريد أن يعود إلى أرضه ، وقد فعل ذلك بثورة بدأت عام ١٩٥٢ وهي مستمرة بأشكال متعدة.

لا شك أنك تجد أشخاصاً ، كما تقول في سؤالك ، لا يرغبون ، في العودة ، لكن إذا دققت في هذا الشخص فستجده أمام تناقض القيم ، وهذه حالة إنسانية ، ها أنت ذا في مكان ولات فيه ، يملي عليك حياتك ، يقولبك ، يعطيك من الحالات الثقافية والمعشرية الشيء حياتك ، يقولبك ، يعطيك من الحالات الثقافية والمعشرية الشيع الكثير. بالمقابل يأتي من يدق ناقوس الخطر أمامك بقوله: أنت لست من هذا المكان ، أنت لاجئ ، إنك مؤقت ، فإذاً فلسطين بالنسبة له هي المكان الحلم ، لكنه يعيش واقعاً ، له بيت وأسرة و حي و أصدقاء و عمل. و إذا أعطيته الحرية أن يعود إلى فلسطين _ في حال تحررت _ عمل. و إذا أعطيته الحرية أن يعود إلى فلسطين _ في حال تحررت _ أو لا يعود ، فقد يختار الإقامة لكنه سيختارها اختياراً حراً ، هل رأيت أين الفرق ؟ أما الآن فإنه ليس حراً ! أنت تأتي من قريتك لتعيش في أين الفرق ؟ أما الآن فإنه ليس حراً ! أنت تأتي من قريتك لتعيش في القرية ، فهذا المنع سيخلق عندك ميلاً للعودة إلى قريتك.

يجب أن تنظر إلى المسألة في حقل حرية المصير الإنساني. وعلى أية حال ربما هم قلائل من يجيبونك مثل هذا الجواب الذي ذكرته ، وإلا فما انطلقت ثورة كبيرة وما استشهد شهداء كبار ، ومن هنا يصدر تفاؤلي أن كفاح الفلسطيني عملي يعدده ، بمعنى أن فلسطين محاطة بالفلسطينين و فلسطين محاطة بالفلسطينيين و

من الداخل كذلك ، أين سيهربون من الفلسطيني ! الفلسطيني مسن أمامهم ومن ورائهم ، فأين المفر ؟ ناهيك عن أن لدى الفلسطيني الإحساس العميق بانتمائه للأمة ، هذا أيضاً يعطيه طاقة مضاعفة ، رغم كل الإحساس يخذلان النظام العربي ، لكنه أصبح قادراً على أن يميز بين انتمائه للأمة كبشر ، وبين هذا الذي يتظاهر في المدن والشوارع ويموت من أجله (يوجد ناس ماتوا في المظاهرات من أجل الفلسطيني) ، وبين هذا المتربع على عرشه أو كرسيه ، لا يفكر إلا في مصيره.

توضيح:

تعليل الخلق من لا شيء:

إن تعليل الكندي للخلق من لا شيء، كما يرد في رسالته ((الفاعل الحق والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز)) وفي سواها، يبرز، بصورة واضحة، صلته بأعلام القرن التاسع الميلادي، من متكلمي المسلمين، ويعزله تماماً عن أعلام المشائية والأفلاطونية الجديدة من مفكري العرب، الذين تفادوا هذه المشكلة، أو أغرقوها في غمر الكلام المبهم. (فانفعل الحقي الأول) في رأيه — كما رأى الغزالي بعد ذلك في القرن الحادي عشر، إذ رد على نظرية الانبثاق الأفلاطونية — هو إخراج الأشياء إلى حيز الوجود من العدم، أو كما يقول (تأييس الأيسات عن ليس)، وهذا الفعل من اختصاص الله تعالى وحده.

أ.ح

حوار مع المؤرخ د. عبد الله حنّا

رأى المفكر صادق جلال العظم، في غير مكان، أن هزيمة حزيران ١٩٦٧ كشفت لنا بأننا لم نتجاوز أفكار عصر النهضة بعد! تلك الأفكار التي توهم العظم ورعيله من المفكرين، ذات يوم، أنهم تجاوزوها وتخطوها.

تمضي حرب الأيام الستة معتقدين أنها أم الهزائم، ليفرز لنا القدر ما كان مخبوءاً في طيات رحمه، وأعني سقوط بغداد.. كأن هزيمة حزيران ماتزال تفعل فعلها، الأمر الذي أحالني إلى رأي صادق جلال العظم، وبالتالي إلى أفكار عصر النهضة ورجالاته، مع يقيني الكامل بأن سقوط بغداد وما قبلها (وما بعدها) هو سقوط ثقافي في الدرجة الأولى، هذا إذا أخذنا الثقافة بمعناها التنموي والشمولي.

ولأننا لم نتجاوز أفكار عصر النهضة بعد. أتى هذا الحوار مع الباحث الميدائي والمؤرخ د. عبد الله حنا، عسانا نسلط بعض الضوء على أفكار ذلك العصر ورجالاته، على أمل أن يكون بمقدورنا أن نتجاوزها مستقبلاً.

كما تعمدت النظرق إلى مسائل عديدة كالصحافة والقضاء السوريين بطريقة التاريخ المقارن لطنا من خلال ذلك نكون قد سلطنا الضوء على بعض عيوب الحاضر في هذين المجالين

* من مآخذك على المؤرخين اعتبارهم أن الحملة الفرنسية والإرساليات الدينية، سبب في النهضة العربية، إلى أن تدعو إلى إعادة إنتاج عصر النهضة. متى بدأ عصر النهضة؟ ولماذا فشلت تهضتنا؟.

** إرهاصات النهضة ويذورها كانت موجودة في بعض التجمعات المدنية، وخاصة القاهرة، الإسكندرية، وبعض مدن بلاد الشام. ثم أتت الحملة الفرنسية بما أتت به من قيم وأفكار وصناعة، فأسهمت في دفع النهضة إلى الأمام وتعزيز مسيرتها، بمعنى أن الحملة الفرنسية كانست بمثابة الشعرة التي قصمت ظهر البعير، وبهذا لا أوافقك في صيغة طرحك لبداية السؤال.

يمكننا القول إن النهضة بدأت في أوائل القرن التاسع عشر، لكنها لم تتبلور بشكل واضح إلا في أواخر ذلك القسرن ومستهل القسرن العشرين، إلى أن بلغت أوجها في منتصفه - منتصف القرن العشرين.

في رأيي أن النهضة لم تفشل، بل تعثرت، وتعثرها يعود السباب داخلية وخارجية، في ما يخص أسباب تعثرها الداخلي، فذلك أمر تعود جذوره إلى القرن الثاني عشر الميلادي، أو الثالث عشر، إبان انتصار الغزالي، وهزيمة المعتزلة، ما أدى إلى غياب العقلانية التي ما نـزال ندفع ضريبة غيابها. أما الأسباب الخارجية فلا أعتقد أن ثمـة مـن يجهلها.

حالياً نعيش، على الرغم من الهزائم، إرهاصات عصر نهضة عربية ثانية، تتحكم فيها العوامل الداخلية والخارجية. وهذه الأخيرة تتمثل بالرأسمالية البربرية، والنظام الدولي الإمبريالي الجديد. أما مساقصده بإعادة إنتاج عصر النهضة، فليس القصد من ذلك إعدادة نسخها، أو إعادة إسقاطها على نهضتنا الجديدة. فمما لا شك فيه أن النسخ أو الإسقاط هنا مرفوض، إذ ظروف رجالات النهضة في القرن التاسع عشر والقرن العشرين تختلف عن ظروفنا الآن. ناهيك عن أن القوى الاجتماعية التي كانت موجودة في ذلك الحين تختلف عما هي عليه في وقتنا الحالي.

* لكن الكثير من الباحثين في مشرق الوطن العربي ومغربه يلقي باللائمة على رجال النهضة العربية في قشل المشسروع النهضوي، ويرى هؤلاء أن أعلام النهضة العربية نسخوا التجربة الأوربية البرجوازية نسخا حرفياً، من غيسر أن يراعسوا الظروف المختلفة والمتباينة بين الشرق والغرب. د. عبد الله حنا ما رأيك ؟

** أولاً: النهضة العربية، هي ثمرة عوامل متعددة منها: الخارجي المتمثل بحملة نابليون على مصر وما أعقبها مسن التأثر بالغرب البرجوازي. ومنها العامل الداخلي الذي ارتبط بنسيج النظام الحرقي السائد في مشرقنا العربي ومستوى تطوره. وكثير مسن الدراسات أكدت على بداية إرهاصات الرأسمالية، أو بالأصلح الحياة المرسملة، إذ يلعب المال دوراً رئيسياً في هذا المجال، فضلاً عن أن بلادنا كانت تكتنز عوامل النهوض النابعة من داخل المجتمع، وما يمكن أن يقدمه المنتجون من إبداعات.

لكن الإقطاعية الشرقية التي كانت تجثم على صدر المجتمع عرقلت عملية التطور والانتقال من الحرف والعمل اليدوي إلى العمل الآلي، وبالتالي مواكبة الثورة الصناعية. وهذه الإقطاعية ذاتها، منعت عملية الانتقال من الإقطاعية إلى الرأسمائية، وللتوضيح أكثر، لا بأس من ضرب المثال التالي: كان حكام الإقطاعية الشرقية وممثلوها يقيمون في المدن كدمشق، بغداد، البصرة، القاهرة الإسكندرية، حلب... إلخ، ويستثمرون الحرفيين والفلاحين، ويصادرون منتجاتهم، فارضين عليهم الضرائب الباهظة، مما منع عملية التراكم الرأسمالي البسيط للإنتاج، وبالتالي منع عملية الانتقال إلى الرأسمالية. في أوربا البسيط للإنتاج، وبالتالي منع عملية الانتقال إلى الرأسمالية. في أوربا الأمر مختلفاً، فقد كان الإقطاعيون يقيمون في قصورهم في الأرياف، الأمر الذي مكن الفئات التجارية مسن زرع بدور التطور

البرجوازي الرأسمالي في المدن المستقلة نسبياً عن الحكم الإقطاعي، هذه الفئات التجارية المدينية المتحالفة مع القوى الحرفية هي التي التي قادت النضال والثورة على الإقطاعية المتمركزة في الريف.

بالعودة مرة ثانية إلى ما كان عليه الوضع عندنا، نلاحظ أن الحكام الإقطاعيين للدولتين المملوكية والعثمانية، أجهضوا أية محاولة للتطور كان يمكن أن تنشأ في المدن! لذلك أرى أن سبب التخلف عندنا يعود بالدرجة الأولى إلى العامل الداخلي.

* هل لإجهاض الدول الغربية لمشروع محمد علي النهضوي _ وهو عامل خارجي _ سبب في تخلفنا الحالى؟

** مشروع محمد علي أعقب حملة نابليون التي جاءت في نهاية القرن الثامن عشر، بينما الركود الاقتصادي والسياسي والفكري للحضارة العربية الإسلامية بدأ منذ القرن الرابع عشر واستمر حتى القرن التاسع عشر، إذ لم يكن الغرب مسؤولاً عن ذلك الركود، معنى هذا أن لدينا تراجعاً وتخلفاً سببه عوامل داخلية امتد من القرن الرابع عشر إلى القرن الثامن عشر، ولم يكن للغرب يد فيه قبل القرن التاسع عشر! ولكي أوضح الأمر أكثر، أدى غياب العقلانية بعد هزيمة المعتزلة إلى التخلف والركود الذي أصاب حضارتنا منذ بداية القرن الرابع عشر حتى القرن التاسع عشر، وهو القرن الدي أتى فيه الرابع عشر حتى القرن التاسع عشر، وهو القرن الدي أسلول الخارجي وهذا كان له جانبان، سلبي، تمثل الاستعمار العامل الخارجي وهذا كان له جانبان، سلبي، تمثل بترسيخ التخلف ونهب الشروات، وإيجابي تمثل بإدخال الثقافة والطباعة، وحتى بإدخال الرأسمالية، وهي مرحلة متقدمة على الاقطاعية.

بالعودة إلى السؤال السابق، تجب الإشارة إلى أنه لا يمكن وضع رجال النهضة العربية كلهم في سلة واحدة، فكما كان بينهم من يسدعو للاقتباس من الحضارة الغربية، كان هناك مسن يسرى إضافة إلى الاستفادة من تجربة الغرب البرجوازي، ضرورة العودة إلى تراثنا والأخذ منه، مفضلاً الانطلاق مسن الواقع الاجتماعي، والأوضاع الداخلية.

- * هل صحيح ما يراه بعض مفكرينا من أن الفكر العربي ، بوضعه الراهن ، ليس سوى فكر مستورد ؟ وهل تخبطنا السياسي نتيجة لذلك ؟
- ** لا أوافقك الرأي في أن الفكر عموماً مستورد، الأفكار تنتقل في العالم من مكان إلى آخر، وكذلك الحضارات تنتشر وتتمازج، على صعيد التاريخ العربي، شهدنا مثل هذا التمازج، أيام المأمون، عندما أخذ أجدادنا من الحضارة اليونانية الإغريقية القديمة، ومن الحضارة الفارسية والهندية، إضافة إلى الحضارتين القبطية والسريانية، ومزجوا هذه الحضارات ومن ثم أبدعوا الحضارة العربية الإسلمية التي ازدهرت من القرن الثامن الميلاي إلى القرن الثالث عشر. هذا التي ازدهرت من القرن الثامن الميلاي إلى القرن الثالث عشر. هذا أن تنمو وتزدهر، خذ مثلاً الأفكار البرجوازية التي دخلت المشرق العربي، كانت الأرض العربية مهيأة في بعض الجزر لتلقفها، صحيح العربي، كانت الأرض العربية مهيأة في بعض الجزر لتلقفها، صحيح ليس في كل الأماكن، وإنما اقتصر هذا التلقي على بعض المدن والأرياف المنطورة، هذا الفكر البرجوازي الغربي ما كان له أن ينمو والأرياف المنطورة، هذا الفكر البرجوازي الغربي ما كان له أن ينمو

كما لا أوافقك فيما عبرت عنه في سوالك بالتخبط الفكري والسياسي، هو ليس كذلك، بل هو صراع بين المصالح الاقتصادية والسياسية المتداخلة مع التناقضات الاجتماعية، وما ينتج عنها.

* يلحظ القارئ استخدامك لتعبير "سلفية" عصر النهضة، في معرض مقارنتك لها بسلفية عصرنا الحاضر التي تجدها على نقيضها. ما الذي دعاك إلى استخدام هذا التعبير؟ من ثم ما الذي جعل السلفيتان تقفان على طرفي نقيض؟.

** استخدمت هذا التعبير في كتابي (النهضة والاستبداد) فقط، لإجراء مقارنة بين السلفية التي ظهرت أواخر القرن التاسيع عشسر ومستهل القرن العشرين، وبين سلفية عصرنا الحاضر، عصر صبعود الفئات البيروقراطية والطفيلية وغيرها من الشرائح غير المنتجة إلى قمة الهرم الاجتماعي.

أما السبب الذي جعل من السلفيتين تقفان على طرفي نقيض فهو أن الطبقات البرجوازية الصغيرة، أو التي يمكن أن تصبح كبيرة في ما بعد – إبان عصر النهضة – كانت تأمل في التقدم طرداً نحسو الأمام. ومن هنا كانت السلفية المتنورة، المنفتحة، المتمثلة بجمال الدين الأفغاني والإمام محمد عبده والشيخ محمد رشيد رضا (صاحب المنار) لديها سعة الصدر والانفتاح على الآخر، وعلى التيارات العالمية، ناهيك عن أنها كانت تتمتع بمزية الحوار، معترفة بتلاقح الحضارات، مدركة أننا لن نستطيع السير نحو ما نرجوه ونصبو إليه من تقدم من دون الأخذ والاستفادة من منجزات الحضارة الغربية إلى درجة قال معها الإمام محمد عبده مقولته الشهيرة بعد أن عاد من أوروبا "وجدت إسلاماً بلا مسلمين (أي في الغرب) أما عندنا فيوجد مسلمون بسلام المعتى أنه وجد هناك نظاماً رأسمالياً متطوراً، في حدين كان النظام عندنا لا يزال إقطاعياً متخلفاً.

سلفية العصر الحالي ترفض الغرب والتعامل معه نهائياً، إذ تراها تعيش متقوقعة على نفسها، والسبب في ذلك أنه أيام عصر النهضة

كانت الهوة الحضارية بيننا وبين الغرب لا تتجاوز الخمسين عاماً، لذلك رأى رجال النهضة آنذاك، سواء أكانوا مسن التيار الليبرالي العلماني، أم من التيار الديني المستنير، أننا في حال أخذنا من الغسرب سنستطيع اللحاق بركبه، والسير بموازاته. في الوقت الحالي الهوة الحضارية بيننا وبين الغرب إن لم تكن ثلاثمائة سنة فهي تزيد عنها. وكما ترى فهذه الهوة الساحقة بيننا وبين الغرب جعلت التيار السفلي الحالي ينكفئ وينغلق لعجزه عن اللحاق بالغرب، وهذا التزمت الدي ثراه يصدر أحياناً عن هذه السلفية مرده اليأس والقنوط وعدم وجود وسيئة بأيدى هؤلاء تمكنهم من التطور.

* لكن إذا عُدنا إلى سلفيي عصر النهضة نجد مسئلاً، أن موقف محمد رشيد رضا كان يتراوح بين الانفتاح والانغلاق، فضلاً عن أنه مالاً السلطان عبد الحميد الثاني في فترة من الفترات، هذا ما يتبين للمطلع على مجلته (المنار).؟

** أولاً بالنسبة إلى تراوح رشيد رضا بين الانفتاح والانغلاق أستطيع القول، وأنا من الذين قرأوا (المنار) من أول عدد سنة صدورها ١٨٩٨م إلى سنة توقفها ١٩٣٥م (وهو عام وفاة رشيد رضا)، إن المنار في أعدادها الأولى تضمنت منطلقات فكرية إسلمية تنويرية هائلة، لكن بدأت بالتراجع رويداً رويداً مع مجيء الاستعمار سنة ١٩١٨م، والسبب في هذا التراجع هو الخوف الناجم عن وجود الاحتلال الغربي – الأوروبي على الأرض العربية بعد سقوط الدولة العثمانية، وربما هذا ما يفسر لنا أيضاً الأفكار المتناقضة في المنار، إذ تراها أحياناً تدعو إلى مقاومة الاستعمار، وأحياناً أخرى تدعو إلى مسايرته، وتارة تراها تدعو إلى العقلانية، وأخرى تدعو إلى المحافظة.

أما بالنسبة لممالأة رضا للسلطان عبد الحميد الثاني، فيجب أن لا ناخذ الممالأة هنا من قبيل ممالأة أبي الهدى الصيادي (شيخ من حلب كان يشغل منصب شيخ الإسلام في زمن عبد الحميد الثاني) الذي كان يريد مكاسب، بل كانت عن قناعة ناجمة عن أن من الممكن أن يقوم السلطان عبد الحميد الثاني بإصلاحات حقيقية، لكن ما أن فقد الشيخ رضا الأمل بصلاح وإصلاح عبد الحميد الثاني، بعد أن تأكد له أن سلطاناً كهذا أداة من أدوات التخلف حتى شرعت (المنار) منذ عام سلطاناً كهذا أداة من أدوات التخلف حتى شرعت (المنار) منذ عام مهجوم كاسح عليه.

قبل أن ننهي الحديث عن الشيخ رضا أحب أن أذكر في هذا السياق أنه جاء إلى الجامع الأموي في دمشق وألقى في عام ١٩٠٩م عدة خطب تنويرية، مما أدى إلى قيام المحافظين عليه من ذلك الحين.

* بعض من علماء ورجال الدين المتنورين شدد النكير على أصحاب العمائم والمتزمتين محملين إياهم سبب تخلفنا، وقد كان من نتيجة ذلك أن تراجع الولاء الطائفي والعشائري لصالح الولائين الوطني والقومي. اليوم نشهد حضوراً قوياً وشرساً للصنف الأول من الو لاءات قبالة تراجع للصنف الثاني (الوطني والقومي). هل لرجال الدين في عصرنا هذا دور في ذلك؟.

** بالنسبة إلى هذا الموضوع يجب الاعتبراف أولاً أن سبب التخلف والاستبداد يعود للعامل الداخلي، وهذا الاستبداد السلطاني بدأ منذ أيام السلاجقة، ممتداً إلى زمن المماليك، ومن ثم العهد العثماني، إلى أن نصل عصرنا الحالي. في اعتقادي أن أصحاب العمائم هم نتيجة للتخلف والاستبداد وليسوا سبباً، أما السبب فهو يعبود إلى طبيعة النظام الإقطاعي الشرقي - آنذاك - الذي جثم على صدر المجتمعات العربية، مانعاً عملية النحول والانتقال من العمل الحرفي إلى النظام العربية، مانعاً عملية النحول والانتقال من العمل الحرفي إلى النظام

الصناعي، فضلاً عن أنه لم يواكب الثورة الصناعية المعتمدة على قوة البخار، وبالتالي منع الانتقال من الإقطاعية إلى الرأسمالية، ومن شم أتى أصحاب العمائم ورسخوا ما كان سائداً — أي النظام الإقطاعي — ومن هنا كانت تهمة المتنورين من رجال الدين الأصحاب العمائم. وهذه الناحية كثيراً ما يغفل عنها باحثو اليوم، ولهذا أرى أن أصحاب العمائم ما هم سوى ضحية من ضحايا المجتمع الإقطاعي الذي كان سائداً في ذلك الحين.

* في من من الموجودين على الساحة، الآن، ترى (محمد عبده، الأفغاني، الزهراوي.....إلخ)؟.

** تكلمنا قبل قليل عن سلفية عصر النهضة، وسلفية عصرانا الحالي المتصفة بالتزمت والانغلاق، لكن هذا لا يمنعنا من القبول إن الإسلام في وضعه الحالي يشكل وجهاً من وجوه حركات التحرر الوطني ضد الاستعمار، لكنه في الوقت نفسه يتضمن تيارات مختلفة، إذ هناك تيارات مثل حركة طالبان، وين لادن. هذه تيارات منظقة على نفسها، تعيش خارج العصر، ولا تعرف شيئاً مما يجري في العالم، إذ تنظر إلى الأمور وكأنها صراع بين الإسلام والمسيحية. في المقابل نجد تيارات منفتحة تثفهم طبيعة المعركة الحالية، وتعرف أن الصراع ليس كذلك، إنما هو صراع بين عرب ومسلمين مضطهدين مستغلين من قبل العالم الرأسمالي الاستعماري، ومن قبل الشركات متعددة الجنسيات المتواجدة في أوروبا والولايات المتحدة الأميركية، بمعنى الجنسيات المتواجدة في أوروبا والولايات المتحدة الأميركية، بمعنى والاجتماعي،لكنه قد يأخذ أحياناً شكلاً دينياً. ومما لاشك فيه أن الإسلام والمعتلائي هو إحدى القوى الضارية لحركة التحرر الوطني ضد الاحتلال العقلاني هو إحدى القوى الضارية لحركة التحرر الوطني ضد الاحتلال

بمختلف أشكاله، والقوى الإسلامية المستنيرة بتحالفها مع القوى الوطنية الأخرى سيكون لها الظبة في نهاية المطاف.

* لا يزال البعض يصر على وضع العمانية في حالة تضاد وعداء مطلق مع الدين. كيف تقرأ العمانية؟.

** العلمانية لها مدلولات وتفاسير مختلفة، فهي في المفهوم العام فصل الدين عن الدولة. ويفهمها البعض الآخر أنها ضد الدين، كما ذكرت في سؤالك، بينما هي ليست كذلك، وليست ضد ذهاب الناس إلى الجوامع أو إلى الكنائس، أو إلى أي معبد يشاءون. العلمانية ظهرت في أوروبا مع ظهور البرجوازية وانتصارها على النظام الإقطاعي. نستنتج من هذا أن العلمانية تعبير من تعابير البرجوازية، أو بالأحرى شكل من أشكال تطورها واندفاعها نحو الأمام. في منطقتنا يقول بعضهم، ليس لدينا إكليروس ديني، الذلك لسنا بحاجة إلى علمانية. لكن مع الآسف سلطة بعض رجال الدين لا تقل عن سلطة الإكليروس. يحضرني هنا الشعار الذي رفعته الكتلة الوطنية في سوريا عندما كانت تناضل من أجل الاستقلال، إذ رفعت شيعار: ((الدين الله والوطن للجميع)). وعلى أساس هذا الشعار كانت المظاهرات التي تقوم في المدن السورية ضد الاحتلال الفرنسي تهتف: "فاتحيا الوطنية إسلام ومسيحية".

وأستطيع أن أضيف في هذا السياق أنه كهان للكتله الوطنية وغيرها من الأحراب المتواجدة في ذلك الحين صبغة علمانية، والجميع كان يصلى متعبداً خاشعاً وداعياً للخلاص من الاستعمار.

كتحصيل حاصل العلمانية ليست ضد الدين، بل هي مفهوم تكريس المساواة بين الجميع، وبالتالي تكريس مفهوم الوطن والمواطن، وجعل الدين لله والوطن للجميع. لكن في الوقت الحالي، مع الأسف، ثمة

فئات تقوم بتفسيرات غير دقيقة للطمانية، كما أنها تتهم رواد النهضة العربية بالاتعزال عن المجتمع عندما طرحوا مفهوم العلمانية، علماً أن محتوى وجوهر النهضة العربية الأساسي ليس العلمانية، بالاهمانية الديموقراطية والعقلانية. وجوهر النهضة هو الدعوة إلى استخدام العقل، وغني عن القول إن الحضارة العربية بدأت بالركود منذ القارن الثالث عشر.

* إذا كانت سمة القرن التاسع عشر المواجهة بين القوميسات. وسمة القرن العشرين المواجهة بين الأيديولوجيات. هل ستكون سسمة القرن الحادي والعشرين هي الصراع بين الحضارات؟.

** بالنسبة إلى ما ذكرته من صراع بين القوميات هذا لا يعتسي أن عصر القوميات انتهى، فالقومية ظهرت مع ظهسور البرجوازية، وتطورت في القرن التاسع عشر كمفهوم وواقع، وكان لها تاريخها المعروف. والصراعات التي حدثت في ما بينها لم ولن تلغيها. والأمر نفسه بالنسبة للإيديولوجيا، إذ كل إنسان لديه إيديولوجيا خاصة به. كثر الحديث عن انتهاء أو مسوت الإيديولوجيات مسع زوال الاتحاد السوفيتي، لكن إذا أتينا إلى الواقع نرى أن هجوم الولايات المتحدة الأميركية على العراق واحتلالها له، عبارة عن إيديولوجيا استعمارية، والمقاومة لهذا الاحتلال إيديولوجيا وطنية، وكذلك مقاومة الاحستلال الصهيوني هي فعل إيديولوجي وهلم جراً.

لكن ثمة تبايناً بين هذه الإيديولوجيات. من هنا أقول إننا لسنا أمام صراع حضارات، إنما الحضارات تتلاقح وتتمازج، وتجري في ما بينها عملية مثاقفة وأخذ وعطاء.

صراع الحضارات أو صدامها يروج له أحد اثنين: إما مستعمر خارجي كي يبرر بطريقة أو أخرى ما يقوم به، وإما عقل ظلامي

داخلي لم يفهم بعد طبيعة المعركة وخلفياتها الاقتصادية والسياسية. وأكبر دليل على عدم وجود صراع حضارات هو المظاهرات التي عمت أرجاء العالم تستنكر الحرب على العراق.

* إذا سلمنا بما قلته في جوابك عن تمازج وتلاقع بين الحضارات، سيخطر لي أن أسأل عن ماهية هذا التمازج، لاسسيما أن الغرب منتج صناعي عقلاني، في حين الشرق مايزال منشغلاً بعواطفه، ومايزال مستهلكاً، زراعياً، غيبياً، فيما الغرب عقلاني ، فضلاً عن أنه لي الغرب يزيد من اهتمامه بالفرد والمنافسة؟.

** الشرق لم يحصر اهتمامه بعواطفه. طبعاً لا أنكر دورها، لكن لا نستطيع أن تنكر أن التصنيع والثورة الصناعية التي أتت مع الفورة الرأسمالية قد أدت إلى دخول سمات وسلوكيات جديدة أتت من الغرب نتيجة الاحتكاك به، لا بل إن الثورة الصناعية أدخلت سمات ومفاهيم جديدة حتى على المجتمع الغربي ذاته، ومن هذه السمات، سسمة الفردية، غير أنه يجب ألا ننسى أن الدولة في الغرب تشرف على حياة مواطنها من غير أن تتدخل فيها وهذا ما عزز الفردية لديهم، أما نحن فلا يوجد مثل هذا عندنا، مما اضطرنا إلى إيجاد مزية التكافل والتكامل والتضامن بين أفراد المجتمع. وعلى الرغم من ذلك بدأت تنتشر عندنا النزعة الفردية، وإن لم يكن في استطاعتها إلغاء روح التعاون. ومما الحصادة الآلية حلّ مكان عشرات الحصادين الآدميين الدين تلفهم المودة ويجمعهم حب التعاون. لاشك أن هذه التغيرات، سواء أكان عندنا أم عند الغرب، هي من سينن الحياة، وهذا ما يبرهن أن الحضارات تتمازج وتتلاقح ولا تتصارع.

* هل ثمة علاقة بين الغزو والاحتلال المتكرر الذي تعرضت له البلاد العربية على مدى قرون، وبين انكفاء هذه السبلاد علسى ذاتها حاضراً؟.

** بالتأكيد كان لمثل تلك الاحتلالات أثرها السلبي، قمن المغول إلى الفرنجة أو ما يعرف بالصليبيين، ثم الغزوات الاستعمارية الأخيرة التي قامت في القرن التاسع عشر ومستهل القرن العشرين، وهذه الأخيرة هي الوحيدة التي كان لها أثران سلبي وإيجابي فسي الوقت ذاته. السلبي تمثل بترسيخ التخلف ونهب الثروات واستغلال البلاد أما الجانب الإيجابي قنراه في تصدير الرساميل وإقامة الموانئ وإنشاء السكك الحديدية بين المدن العربية ما أدى إلى أمرين: قيام السوق الاقتصادية العربية الموحدة، وتوحيد الثقافة العربية من خلال سهولة اتصال الناس. هذا فضلاً عن بناء المدارس وطرق السيارات وإدخال الآلة الطابعة إلى بعض الأمصار العربية، وإن كان هدف المستعمرين من هذا غير ما جنيناه نحن.

أما بالنسبة إلى فكرة الاتكفاء على الذات، فسببها غياب العقلانية في عالمنا العربي على حساب الحضور القوي للغيبية.

* من المآخذ على عبد الله حنا غلوه في نظرته السلبية إلى شرائح واسعة من المجتمع العربي التي لم تسهم في الإبداع والتنوير، غير أنه يرى ثمة وجود لبؤر وقوى اجتماعية حية تخترن طاقات ضخمة للسير في المجتمع قُدماً. ووضعه في مسار التقدم الاجتماعي والسياسي. إلخ. بمن تتمثل هذه الفئات والقوى التي تراها قادرة على خلق الظروف المؤاتية للسير في الطريق القويم.. إلخ؟ هل في الطبقة الوسطى، على سبيل المثال؟ ونحن الذين شهدنا إعدامها عن خريطة الحياة الاجتماعية ا؟

** قبل فترة كنت أعتقد أن الطبقات السدنيا كــ (الفلاحين والعمال...) هم الذين يبدعون الحضارة، لكن الذي تبين لي أن هـؤلاء ليس لديهم متسع من الوقت للقيام بما نصبو إليه، فالذين يقومون بهذا هم أبناء الطبقة الوسطى، أو ما يمكن أن نسميه الشرائح المتنورة من البرجوازية الصغيرة، أذكر أني قرأت قـولاً لمـؤرخ الشام (محمد كردعلي) مفاده: (إن الحضارة تعتمد على الطبقة الوسطى)، في ذلك الحين لم أستسغ ذلك الرأي، لكن الذي تبين لي من خـلل الدراسة والبحث أن هذه الطبقة هـي مبدعـة الحضارة، فالطبقات الطيا (الأرستقراطية) منشغلة في بذخها ورقاهها، فضلاً عن أنها لا تـولي الثقافة أهمية تذكر. فالأحداث تشير إلى أن إبداع الحضارة الإنسانية تم على أيدي القوى المنتجة بسواعدها وأدمغتها.

واحتلت (الطبقة الوسطى) مكان الصدارة في عملية الإبداع. والملاحظ أن تقلص دائرة (الطبقة الوسطى) في معظم المجتمعات العربية، وتراجعها كما وكيفا لصالح فئات غير منتجة، تسير في اتجاهين:

أ ـ اتجاه صعود فئات من (الطبقة الوسطى) نحو الأعلى، ولكن هذا الصعود لا يتم في طريق البرجوازية الصناعية ذات اليد الطولى في التنمية بل يسير في طريق توسيع الشرائح الطفيلية والبيروقراطية غير المنتجة.

ب ـ اتجاه هبوط فئات من (الطبقة الوسطى) نحو الأدنى ولكن ليس في طريق التحول إلى طبقة منتجة في الريف أو المدينة، بل إن هبوط هذه الفئات يجري، عموماً، في تيار الفئات الرثة المهمشة غير المنتجة. وهذه الفئات المهمشة ذات الوعي الاجتماعي الضعيف تبحث في حلول فردية لمشكلاتها وتستخدم (ذكاءها) في هذا الاتجاه.

وفي خضم هذه الشرائح الاجتماعية الطفيلية والهامشية أو المهمشة يُطرح السؤال التالي: إلى أين المسير؟

- * لكن في الوقت الحالي، عندنا في سورية، لا وجود لما يسمى طبقة وسطى، إذ تمت تصفيتها...
- ** (مقاطعاً) هذا الكلام ، بالمطلق ، ليس صحيحاً ، هي في النحسار دائم، ولكن بقاياها لا تزال موجودة، وهذه الظاهرة ليست مقتصرة على سورية أو العالم العربي فحسب، بل هي ظاهرة عالمية.

وبالنسبة إلى ما سبق أن قلته عن أن الإبداع الحضاري هو مسن ثمار الطبقة الوسطى، هذا لا يعني أن الطبقات الدنيا والعليا، تخلو من وجود أفراد يبدعون ويبغون التطور، على العكس ثمة مثقفون بارزون الحدروا من هاتين الطبقتين.

- * في كتابك (المجتمعان الأهلي والمدني) ترى أن المشروع الليبرالي للدولة (ظلمه) مهاجموه، ويستحق إعادة النظر في تقييمه، لا سيما أن الاتجاهات الليبرالية العربية، والسورية منها، لم تكن مجرد (ناقلة) أو (مقتبسة) من الفكر البرجوازي الليبرالي الأوربي، بل إنها تعكس ما يحكم عليها بعضهم بتسرع ودون بحث، فقد قامت بمنجزات لا يمكن إنكارها. د. عبد الله حنا أين وجدت أو ترى المشروع الليبرالي الذي (ظُلم)؟ وأين تجد المنجزات التي لا يمكن إنكارها؟
- ** بدایة علینا أن نشیر إلی أن للیبرالیة معانی كثیرة، وتختلف مدلولاتها من عصر إلی آخر، ومن مكان إلی آخر، لذا یجب علینا أن نأخذها محددة بزمان ومكان معینین.

قيما يخص سؤالك كنت أقصد عصر النهضة العربية، فمع بداية ذلك العصر ظهر تياران، الأول منهما: ديني مستنير يتمثل بالأفغاني ومحمد عبده... إلخ، والثاني: علماني يتمثل بشبلي شميل وفرح

أنطون وطه حسين... إلخ، ومع مجيء عبد الناصر في الخمسينيات من القرن الماضي، ومع بدء الدعوة إلى التاميم وقيام الإصلاح الزراعي، جرى هجوم على ذلك الفكر، وهذا الهجوم كان من فنات مختلفة، فالتيارات الدينية هاجمته بذريعة أنه ياتي بفكر مستورد، والتيارات القومية والماركسية والبعث، هاجمته متذرعة بأنه يمثل الرأسمالية العليا. واللافت أن الجميع تناسى فضل ذلك الفكر في وضع الدساتير، والدعوة إلى الديمقراطية، التي بدأت منذ أواخسر القرن التاسع عشر، خذ مثالاً: الدستور السوري الذي وضع سنة ١٩٢٨، والدستور السوري الذي وضع من تتاج ذلك الفكر والنبرالي المتنور! من هنا أقول إنه ظلم، ولم يكن ناقلاً عن الغرب نقلاً حرفياً كما يتوهم بعضهم ممن يقرؤون بسرعة ولا يغوصون في الأعماق.

نعم أخذت تلك الدساتير من الفكر البرجوازي الغربي النير، لكنها راعت الظروف الداخلية ووضعت التراث في مكانه الصحيح.

أعتقد أننا في الوقت الحالي أحوج ما نكون للاستفادة مسن ذلك الفكر في مواجهة التحجر والظلامية، وحالة التقوقع والاتغلاق التسي نعيشها، والتزمت الذي أعادنا إلى العهد العثماني.

* يكثر في الوقت الحالي الحديث عن الديموقراطية، السؤال: أية ديموقراطية نريد؟ مع أخذنا بعين الاعتبار أن رحمنا التاريخي خال من أي تجربة ديموقراطية أو مفهوم لها؟.

** الديموقراطية حصيلة تطور اجتماعي. إذا أخذنا الديموقراطية الأوروبية نرى أن البرجوازية في فترة نهوضها في القرن التامن عشر والتاسع عشر سعت إلى حد ما إلى ترسيخ مفهوم الديموقراطية لدى مختلف فئات الشعب.

أما أي نوع من الديموقراطية نريد؟ أقول إننا لا نستطيع أن نفصل الديموقراطية عن الوضع الاقتصادي، أياً كان هذا الوضع، وبالتالي هي مرتبطة بالوضع الاجتماعي، بمعنى أنها مرتبطة بالروة وبكيفية توزيع هذه الثروة. هذا يقودنا إلى فكرة الديموقراطية الاجتماعية، مثلاً: ما قيمة الديموقراطية إذا لم أكن أملك المال اللازم لقضاء حاجياتي الأساسية في الحياة؟. خلاصة القول: لا نستطيع فصل الديموقراطية السياسية عن الديموقراطية الاقتصادية، ولن نستطيع فهم هذه الأخيرة بمعزل عن الديموقراطية الاجتماعية.

ومع الأسف، أن عدداً من الدول التي سعت إلى تحقيق الاشتراكية كالاتحاد السوفيتي سابقاً، ومصر والعراق، وسوريا، وغيرها من البلدان، استغلث عن قصد أو غير قصد مفهوم الديموقراطية الاجتماعية في سبيل ترسيخ نوع من أنواع الاستبداد الذي يدكرنا بالموروث الاستبدادي السلطاني منذ عهد السلاجقة إلى أن نصل إلسى العثمانيين.

حالياً علينا البدء بالديموقراطية الاجتماعية القائمة على التوزيسع العادل للثروة، وإتاحة فرص العمل لذوي الكفاءة، وفي الوقت نفسسه علينا العمل للحد من هذا الموروث الاستبدادي السلطاني. أما ما ذكرته عن خواء رحمنا التاريخي من أي مفهوم للديموقراطية. قد تكون مصيباً وقد تكون مخطئاً، لكن في الحالتين دعنا ننهل من ذلك التراث الذي قال فيه الأعرابي لعمر بن الخطاب: "والله لو وجد نافيك اعوجاجاً لقومناه بحد سيوفنا دعنا ننهل من تقبل عمر لمقولة الأعرابي برحابة صدر، دعنا ننهل من أبي ذر الغفاري، هذا فضلاً عما نستطيع الاستفادة منه من شخصيات إسلامية تاريخية نادت بالشورى. دعنا فقط نتذكر أن جاء في القرآن الكريم "وأمرهم شورى بينهم ".

- * إذا طُبقت الديمقراطية كما نريدها، ألن تكسون الغليسة للتيسار الديني، بافتراض أن الثقافة السائدة والفاعلة هي الثقافة الدينية؟
- ** في تقديري أن فكر التيار الديني السياسي لن يخلد أبد الدهر، فهو نتيجة مرحلة من المراحل التي تمر بها المجتمعات. وإذا تغيرت الظروف الداخلية والخارجية فإن بريق هذا الفكر الديني السياسي معرض للتغيير، وأوضح مثال على ذلك إيران، إذ إن الطلاب وقلات واسعة من الشعب نزلت إلى الشوارع مطالبة بالحرية. وأنا مسع انتخابات حرة ينجح فيها أنصار الفكر الديني السياسي، دعهم يجربون (حظهم) فعجلة التاريخ لن تتوقف والحضارة الإنسانية في صعود دائم رغم العقبات والكوارث، التي يسببها أعداء الإنسانية.
- * قد لا بحسن الإنسان العربي استخدام الديمقراطية لأنه لم يعرفها في أية مرحلة من مراحل تاريخه.
- ** لكن هذا لا يعني أن الإنسان العربي ضد التطور! إذا سلمنا أنه لا يوجد ديمقراطية في تراثنا، وهذا غير صحيح، فهل يعني هذا وجوب رفضنا لها؟ خصوصاً إذا كانت وسيلة من وسائل الإصلاح، ونحن أحوج ما نكون إلى إصلاح حقيقي لا شكلي! لا شك توجد فئسات لها مصلحة بالاستبداد وديمومته، وهذه الفئسات تستطيع أن تجسر وراءها جماهير غفيرة من الشيع، وبأساليب ملتوية ومختلفة، للوقوف ضد التنوير، وإجراء ما نحتاج إليه من إصلاح.
- * من المعروف أنك أرّخت للنقابات والحركة العمالية في سورية. هل يمكننا اليوم أن نقول إن القيادات النقابية الموجودة تدافع عن مصالح العمال كما كانت في الماضي؟ أم هي مجرد كوابح تمنع العمال من السير قدماً في الدفاع عن مصالحهم؟ أم تراها ما هي إلا استطالة

من استطالات السلطة، تحولت ــ كما تحول غيرها ــ إلى فئات ثرية لا يهمها إلا جمع الثروة والحفاظ على مكاسبها؟

** قبل الإجابة عن هذا السؤال، يجب التأكيد أن النقابات هي أحد أشكال المجتمع المدني أو عناصره. منذ تأسست النقابات في سورية في أواخر ثلاثينيات القرن الماضي حاولت البرجوازية الهيمنة عليها، غير أنها أخفقت بسبب من سيادة الليبرالية، والانتشار المعقول للديمقراطية، وبداية تكون طبقة عاملة متأثرة بالحركة الوطنية من جهة وبالفكر الاشتراكي من جهة أخرى.

وظهر داخل النقابات تياران، الأول منهما يسير مع البرجوازية، والثاني يدعو إلى تحقيق مصالح العمال، وفي عام ١٩٥٧ التصر التيار الثاني، الذي حقق استقلالية الحركة النقابية، لكن هذه الاستقلالية أجهضت مع هيمئة الأجهزة الأمنية بعد قيام الجمهورية العربية المتحدة. ويسترعي الانتباه أن قانون العمل الذي وضع سنة ١٩٥٩ كان أحد أهدافه الهيمئة على النقابات بغية جعلها تسير تحت راية البيروقراطية المسيطرة. والسؤال الهام الذي يطرح نفسه هنا هو التالي: كيف تتعامل الحركة النقابية مع السلطة؟ وبالأصح كيف تعامل السلطة الحركة النقابية وما مدى استقلالية النقابات عن السلطة؟ وبالتالي إلى أي مدى تسيطر السلطة على النقابات؟

نلاحظ من خلال علاقة التنظيمات النقابية العربية مسع سلطات بلدانها وجود أربعة أشكال من التنظيم النقابي العربي:

١_ تنظيمات نقابية سرية أصبحت الآن شبه معدومة.

٢ ــ تنظيمات نقابية لا تجد قياداتها أي تعارض بين مصالح العمال ومصالح الرأسماليين.

٣ــ تنظيمات نقابية تعارض السلطة وهي متناثرة في بعض البلدان العربية.

٤ ـ تنظيمات ثقابية تعتبر قياداتها نفسها فرعاً من فروع السلطة، وكثيراً ما تفرش هذه القيادات الثقابية مكاتبها وتؤمن فيها وسائل الرفاه بصبورة تعادل مكاتب المدراء العامين. ولا تقل عن مكاتب الوزراء. هذه القيادات ليس لها رأي، بل هي تنتظر التعليمات من (الأعلى) وتنفذ ما يطلب منها بغض النظر عن موافقته لمصالح العمال أم لا. من هنا نفهم هذه (الاستمرارية) في القيادات الثقابية، التي شاخت وهي متربعة على قمة الهرم النقابي.

* لا أريد أن أسألك عن رأيك بالصحافة السورية الحالية، فهي معروفة للجميع وبضمنهم المسؤولون عن المطبخ الإعلامي لدينا. لكن باعتبارك مؤرخاً بالدرجة الأولى كثيراً ما تطرقت فيه كتبك إلى وضع الصحافة السورية منذ نشأتها في العهد العثماني، مروراً بالحكم الفيصلي والاحتلال الفرنسي، إلى أن نصل إلى فجر الاستقلال وما تلاه. هل لك أن توجز للقارئ حال الصحافة في هاتيك المراحل؟

** مرت الصحافة في بلاد الشام، وتحديداً في سورية بالمراحل التالية:

أ ـ مرحلة العهد العثماني، اضطرت فيها الصحافة الحرة الجادة للهجرة إلى مصر، بعد وصول السلطان عبد الحميد الثاني وتعليقه للدستور عام ١٨٧٨. وأصبح الهدف الرئيسي لصحف ذلك العهد الاستبدادي التسبيح بحمد السلطان وكيل المدائح له. والطريف في الأمر أن الصحف مُنعت من استخدام كلمات (خطيرة!!) مثل: ثورة، انقلاب، مظاهرة، جمهورية، ديمقراطية، برلمان، وحتى كلمة (موت)..

تصورً، فقط كي لا يخطر في بال القارئ أن السلطان عبد الحميد (سيلقى وجه ربه) في يوم من الأيام، فهو خالد أبد الدهر.

ب ـ مرحلة عودة الدستور ١٩٠٩، بعد إقالة عبد الحميد وحكم جمعية الاتحاد والترقي حتى عام ١٩١٨، إذ تنسمت الصحافة بعص نسائم الحرية.

ج ــ مرحلــة الانتــداب الفرنســي (١٩٢٠ ــ ١٩٤٣) عاشــت الصحافة فيها عهداً من الحرية لم تعرفه مـن قبـل. ورغـم قسـاوة الاحتلال الاستعماري، فإن الصحف كانت تكتب وتنتقد وتهاجم بحرية لا يستطيع أبناء الجيل الحالي تخيلها.

د ـ مرحلة الاستقلال (١٩٤٣ ـ ١٩٥٨) وهي من وجهة نظر حرية الصحافة استمرار للمرحلة السابقة.

هـ ـ أما المراحل اللاحقة فمعروفة لـدى الجميع، والأجيال الحالية تعيش حالة الصحافة الراهنة بمختلف جوانبها، ومما يحرّ في النفس أن صحافة هذه الأيام تتجنب الخوض في بحث كثير من الأمور الخطيرة المتعلقة بحاضر الوطن ومستقبله. وأضرب مثالاً على ذلك أن الصحف تتجنب الحديث عن الفساد، إلا في العموميات، وتتحاشى البحث في الأسباب العميقة لانتشار ظاهرة الفساد ومن هم هولاء الفاسدون أو المفسدون ...

" كتبك، التي غطت تاريخ سورية في القرنين التامن عشر والتاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، تناولت بصور بصورة متفرقة قضية القضاء وتأثره بالتراث من جهة وبالقوانين الغربية البرجوازية من جهة أخرى، هل لك أن تقدم لنا نماذج عن وضع القضاء في المرحلة التي درستها، وما وضع القضاء في رأيك في المرحلة الراهنة؟

** كان التشريع المدني قبل عهد التنظيمات في منتصف القسرن التاسع عشر تعبيراً عما جاء في الكتب الفقهية من مذاهب الأئمة وعما يختزنه التراث الشعبي من أعراف وتقاليد. فلما بدأت الإصلاحات (التنظيمات) قامت (لجنة مؤلفة من العلماء المحققين والفقهاء المدققين) بوضع القوانين الشرعية والأحكام العدلية المطابقة للكتب الفقهية والمأخوذة تحديداً عن المذهب الحنفي، وهو المذهب الرسمي للدولة العثمانية. هذه القوانين نشرت في (المجلة) المعروفة بـ (مجلة الأحكام العدلية)، وكانت في جوهرها متأثرة بالقوانين الفرنسية البرجوازية، وقد اصطدمت هذه القوانين بمقاومة قوية من القوى المحافظة المعادية للتغيير، والساعية لوضع العصي أمام عجلة الإصلاح.

القضاء العادل النزيه المستقل وضعت أسسه في عهد الانتداب الفرنسي، واستمرّ راسخ البنيان في فجر الاستقلال الأول... وقد أدت جملة عوامل إلى دخول القضاء إلى ما وصل إليه هذه الأيام، ووضعه معروف لدى الجميع ولا حاجة للتوضيح، ولدى الجمهور آلاف القصص عن وضع القضاء الحالي وهو بحاجة إلى إصلاح جدري وإلى بعث جديد.

فالقضاء النزيه، مع التربية والصحافة الحرة، أحد عوامل رقي الأمم.

وتحضرني في الختام قصة حاكم حمص، الذي شرع في تسرميم سور المدنية. وكان لديه قاض نزيه جريء، لا تأخذه في الحق لومسة لائم، فقال للحاكم أمام الملأ: (قبل أن تحصن سور مدينتك، حصنن دولتك بالعدل). وإننا اليوم بأمس الحاجة إلى تحصين وطننا بالقضاء العادل النزيه الجريء المتمكن من القوانين والقادر على اجتثاث

الفساد والمفسدين، وتمهيد السبيل أمام القوى الحية المنتجسة بسواعدها وأدمغتها لبناء صرح الوطن وترسيخ بنيانه أمام الهجمات الصهيونية والأمريكية الطامعة في استعباد شعبنا وشعوب العالم.

حوار مع الدكتور يوسف سلامة

كان عفوياً بقدر ما كان عميقاً ، ينظر إلى التراث نظرة عقلانية مفادها: من الوهم الاعتقاد أن ابن رشد أو ابن سينا بمقدورهما حلل مشكلاتنا نحن أبناء القرن الحادي والعشرين.

إنه الدكتور يوسف سلامة الذي جمعنا دفء الحوار وعمق الرؤيا (رؤيته) في مكتبه في قسم الفلسفة في جامعة دمشق.

* بعد انقضاء أكثر من عام على أحداث أيلول، وأكثر من عامين على بدء الانتفاضة الفلسطينية، كيف يقرأ د. يوسف سلامة أفاق الصراع الفلسطيني ـ الإسرائيلي، ومن ثم المنطقة العربية، ولا سيما في ظل الحرب الأمريكية الموشك وقوعها، ضد العراق؟ وما هو المطلوب عربياً، على الصعيد الشعبي؟

** في ضوء ما جرى خلال العامين السابقين، وفي ضسوء ما يجري حالياً، لا يستطيع المرء إلا أن يكون متشائماً، إلى أكبر حد ممكن. وهذا التشاؤم ليس ناجماً فقط عن النتائج التي ترتبت على أحداث الحادي عشر من أيلول، وإنما هو ناجم أولاً، وقبل كل شيء، عن جملة الظروف السياسية العربية منذ أكثر من اتني عشير عامياً، وبالذات منذ نهاية حرب الخليج الثانية، دون أن نتجاهل حرب الخليج الأولى.. التي فتحت الباب واسعاً أمام انقسام عربي لا حد له، وكذلك فتحت الباب واسعاً أمام انقسام عربي لا حد له، وكذلك التدخلات الأمريكية.

من هذا أرى أن انقسام الصف العربي، إضافة إلى عدم جدية النظام العربي الرسمي في التعامل مع القضايا الأساسية، وحرص كل

نظام على بقائه الذاتي، وعلى استمرار سلطته في قطره المحدود على حساب القضايا القومية، وعلى حساب الاهتمامات الحقيقية والمستقبلية لمجموع الشعوب العربية. هذه الظروف في جملتها أدت إلى أن تكون تلك الأحداث مؤثرة على نحو غير مسبوق _ وتأثيرها لم يكن علينا أقوى وأشد، نحن فقط، بل على كل أمم الأرض، غير أن تأثيرها علينا أقوى وأشد، من أي تأثير لها في أي صقع من أصقاع العالم.

المطلوب الآن، هو أن يكفّ العقل العربي ــ إن جاز أن ثمة عقلاً عربياً ــ عن طريقته المألوقة في التفكير منذ مئات السنين، تلك الطريقة التي يزداد العقل العربي اليوم إمعاناً وإصراراً فــي التعويـل عليها، هذه الطريقة المتمثلة في تحميل المسؤولية إلى آخرين، وفــي رد العلل إلى علل غيبية أو أسطورية يُحملها المسؤولية عمـا ينتجـه الواقع المينوس الذي نحياه في كل لحظة.

فدائماً العربي يفكر بأن هناك قوة غيبية هي المسؤولة عما هـو فيه! أو أن ثمة مؤامرة خارجية، ولتكن هذه المرة أمريكية ناجمة عن تلك الأحداث.

فالمواطن العربي بطبعه وب (طبيعة) التي اكتسبها عبر التاريخ، وهي (طبيعة) ما تزال ملازمة له حتى اليوم. لا يفكر إلا عن طريق التماس علل خارجية يكون هو ضحية لها، فهو إما ضحية لقسوى غيبية، وإما ضحية للأمريكان، وإما ضحية لإرهاب الدولة. للذلك المشكلة ليست مشكلة تلك الأحداث فقط. لا شك هي جزء من القضية، وجزء من المنظور. المشكلة هي في طريقة التفكير التي انبنت، عبسر السنين، للإنسان العربي، فهي ذاتها التي تجعله ينصرف عن التماسه العلى الحقيقية في الوقائع المعيشة، إلى التماسها في أماكن ليست موجودة فيها! ومن هنا بولغ بأهمية أحداث أيلول، حتى أصبحت هذه

الأحداث وكأنها هي التي خلقت الهزيمة العربية الراهنة، والضعف العربي، وكذلك التقكك العربي!

إذا أردت أن أضرب لك مثالاً أكذب من خلاله ذلك الميل إلى تضخيم أهمية تلك الأحداث، وتحميل الآخرين المسؤولية كلها، عما نحن فيه، أجد في الواقع الفلسطيني خير مثال، فالانتفاضة وعبر سنتين استمرت، رغم وقوع تلك الأحداث، ورغم الحصار (الجوي، البحري، البري، السياسي...) الذي يعانيه الفلسطيني.. وإن كان الفلسطيني قد لجأ إلى الحجر في الانتفاضة الأولى، تعويضاً عن السلاح الذي يفتقر إليه، فإنه لجأ في هذه الانتفاضة إلى الجسد، يفجره ويوشمه، على الرغم من كل ما يمكن أن يكون لنا من رأي حول هذا النوع من الكفاح، إلا أنه بدا للفلسطيني كحل لا يملك سواه، ففجره فجر الجسد ـ تعويضاً عن الفقر في السلاح ومحاولة لفك الحصار المفروض عليه داخل أرضه.

من هذا المطلوب من الشعوب العربية برأيي، في حال أرادت أن تتعامل تعاملاً حقيقياً مع مصيرها ومستقبلها، أن تقدم الأثمان الحقيقية المطلوبة لتحررها، لكن هذه الشعوب حتى الآن تقول إن أنظمتها تمنعها من أن تمارس حقها، في هذا المضمار، وهذا غير صحيح، والأهم من ذلك هو أن النظام لا يستطيع أن يمنع الناس كلهم، عندما يريد الناس المشاركة مثلاً.

فيما يخص العراق، يجب أن نميز دوماً بين حرصنا على الشعب العراقي وعلى وحدة العراق، وبين النظام الحاكم فيه. وهذا التمييل يجب أن ينطبق على الأنظمة العربية كلها، فإذا قلنا إن النظام العراقي نظام ديكتاتوري ومستبد، فهذا لا يعني أننا نؤيد الأمريكان في حملتهم ضد العراق.

لا شك أن النظام العراقي ديكتاتوري ومستبد، وآن لــه أن يعيــد النظر في أساليبه وطرائق حكمه، وإلا فإنه لن يجد أحداً معه! وأقل ما يمكن أن يفعله هو الدعوة إلى انتخابات برلمانية حــرة تطبــق علــى العراقيين كلهم، والعمل على إعادة المبعدين والمهجرين. ناهيك عــن تركه الشعب العراقي يختار الحكومة الني يريد لها أن تحكمه، هذا بدلاً من أن يأتى الأمريكان ويفرضون الحكومة التي يريدونها.

" يستبعد بعض المفكرين لجوء إسرائيل إلى الترانسفير حلاً لقضية الصراع كر (برقاوي)، وبعضهم الآخر لم يعد يستبعده بعد أن رأى تعامل شارون مع الانتفاضة، في حال ضرب العراق كر (صادق جلال العظم) د. سلامة هل تستبعد لجوء إسرائيل إلى الترانسفير حلاً نهائياً للقضية الفلسطينية؟

** أعتقد أن حل الترانسفير غير وارد نهائياً، لأسباب كثيرة جداً.

* أهم هذه الأسباب؟

** أولاً: الكتلة السكائية الفلسطينية، من وجهة النظر الإسرائيلية، هي كتلة ناجعة ومفيدة من الناحية الاقتصادية، فالأيدي العاملة الفلسطينية رخيصة نسبياً.

ثانياً: الفلسطينيون كتلة سكانية جيدة جسداً، إذ يشكلون سوقاً استهلاكية، لا يمكن تجاهلها، بالنسبة للصناعة الإسرائيلية.

ثالثاً: يوجد وقائع وحقائق دولية لا تستطيع إسرائيل أن تتخطاها، كذلك ليس الأمريكان من السذاجة السياسية إلى الحد الذي يسمحون للإسرائيليين معه بإجراء حل كهذا.

رابعاً: أي ترانسفير سيكون على حساب الأردن. حتى لسو كسان ترانسفيراً يمر مروراً عابراً في الأردن.

- * لماذا يكون على حساب الأردن، وليس على حساب سـورية أو مصر مثلاً؟ أو حتى على حساب السعودية؟
- ** لا.. لا يمكن أن يكون إلا إلى الأردن، حتى منظرو السياسة الإسرائيلية، وشارون على رأسهم، يقولون إن الشعب الوحيد في العالم الذي يريد أن تكون له دولتان: هو شعب فلسطين: دولة فلسطينية قائمة في شرق الأردن وما عليهم إلا أن يخلعوا الملك حسب وجهة النظر الإسرائيلية وينصبوا ملكاً فلسطينياً. وواحدة في غربه.

إذاً أي ترانسفير سيكون المستهدف منه هو المملكة الأردنية، وهذه المملكة كما تعرف لها وظيفة عبر تاريخها، وأنشئت بالأساس لأجل تلك الوظيفة. ولا تزال هذه الوظيفة مطلوبة وقائمة ونافعة. وهذا من الأسباب الرئيسة لعدم إمكانية حدوث ترانسفير، طبعاً إضافة إلى الأسباب التي ذكرتها آنفاً.

- * بعد أن خبرنا عجز وتخاذل الموقف العربي على الصعيدين السياسي والشعبي، إزاء ما جرى ويجري في فلسطين، ترى ألم يحن الوقت لأن يكون للمثقف دور فاعل في إيجاد شكل ما من أشكال الدعم الحقيقي لفلسطين؟ كتشكيل لجان شعبية دائمة، تدعم فلسطين، دون زيادة أو نقصان؟
- ** دائماً هـذا الاتهام للمثقف العربي بالتقصير والعجسل والاسحاب، وهو اتهام في غير محله. للحركة العربية السياسية، والنهضة العربية منذ منصف القرن التاسع عشر حتى يومنا هذا، إنما نهضت على أكتاف المثقفين. والذين فجروا الثورة العربية الكبرى، هم المثقفون العرب، وتحديداً المثقفون السوريون، وليس الشريف حسين.

لذلك الحديث عن دور المثقفين، وهل آن له أن يمارسوا دورهم ويقوموا بواجبهم، فيه إجحاف بحق المثقفين، فقد فعلوا وقدموا كل ما في وسعهم، سواء من الناحية الأخلاقية أو الوطنية، إذ أنشؤوا اللجان وجمعوا التبرعات... إلخ.

* لكن على الرغم من هذا، كان طابع عمل المثقفين فيما يخص فلسطين، أقرب إلى الرسمي، أو له غطاء رسمي/ سياسي في حده الأدنى!

** لا.. يوجد لجان شعبية جدداً، أنشاها المثقفون والأدباء والفنانون، لكن لا شك ستبقى هذه اللجان محكومة بالقرار الرسمي الذي يضع سقفاً لحجم المشاركة الشعبية.

* هل من سبيل للاستغناء عن ذلك الغطاء السياسي الرسمي، إن كان يحجم تلك المشاركة ويحدُّ من فعاليتها؟

** دعني أسألك، هل يستطيع المواطن العربسي، فسي أي قطر عربي، أن يشكل لجنة لدعم نفسه، وليس لدعم الفلسطينيين؟ إذا كسان المواطن العربي لا يستطيع أن يعبر عن رأيه في أية قضية من قضايا وطنه الصغير، فكيف يمكن لمثله أن يشكل لجاناً عابرة للحدود؟!!

* هذا يقودنا إلى الحديث عن تسليم معظم المفكرين العرب بعدم وجود الدولة في الوطن العربي، وما نراه ليس سسوى عبسارة عسن سلطات، تعبر عن مصالح نفعية ضيقة، د. سلامة هل تميل إلى ذلك الرأى؟

** نعم أتفق مع الرأي القائل بأنه لا وجود للدولة في السوطن العربي.

* برأيك ما السبب في ذلك؟

** لا شك أن هناك عوامل وأسباباً كثيرة، قد يكون أهمها من ناحية الجغرافية الثقافية، بمعنى أن شرعية الدولة العربية القطرية، القائمة، حالياً، تستند بصورة أو بأخرى إلى الثقافة العربية، في الوقت الذي أصبحت فيه هذه الثقافة التي تستمد منها الدولة العربية القطرية، شرعيتها، ثقافة ضعيفة وهشة، وربما في كثير من الأحيان ثقافة رثة، عتيقة، لا يمكن الاعتماد أو التعويل عليها.

من هذا لم يستطع العرب خلال الفترة الماضية، تطوير الثقافة العربية والعمل على الارتقاء بها إلى مستوى ثقافة رائدة، عصرية، تجيب على الأسئلة الملحة في أيامنا هذه، بأساليب جديدة، مختلفة عن الأساليب التي جاء بها الجاحظ وابن رشد وابن جني.. إلخ.

" ألهذه الدرجة ينعكس انعدام ثقافة جديدة / عصرية، على عدم وجود الدولة؟

** نعم.. والدولة العربية الراهنة، لا يمكن أن تكون دولة بالمعنى الحقيقي، إلا إذا قامت على ثقافة عصرية، وذات رؤى عصرية للعالم، وعلى طريقة جديدة في التفكير.

الدولة العربية الراهنة ـ كما قلت لك ـ ما تسزال قائمسة على مخلفات الفكر العربي القديم. بمعنى أن التحديات، والنزاعسات التسي كانت قائمة بين العرب ابتداءً من البعثة النبوية حتسى نهايسة القسرن السابع الهجري هي التحديات الراهنة نفسها.

ناهيك عن أن طرائق التفكير وأساليب العمل التي تقوم عليها الدولة العربية في وقتنا الحاضر هي نفسها، كما كانت في السابق.

* كما نلحظ أن الهوة بين السلطة العربية والمجتمع واسعة، هل يعود هذا إلى تخلف السلطة العربية في بنيتها؟

** قطعاً السلطة متخلفة، وكذلك المجتمع، لكن هذا الأخير، على الرغم من تخلفه أكثر تقدماً من السلطة، أو بعبارة أخرى: أقل تخلفاً منها. فتصور مدى تخلف السلطة، مثلاً عندما يناقش المثقف قضية الديمقراطية، تأتيه السلطة بقولها: إن الديمقراطية تحتاج إلى خمسة قرون من العمل. فهل تريد السلطة العربية من مجتمعاتها الانتظار خمسة قرون؟!

* إذا نظرنا إلى التغيرات شبه الجذرية التي حدثت في السوطن العربي، والتي أتت بها قوى تقدمية أو شبه تقدمية، نرى أن التغيير كان يتم من فوق، بعيداً عن المشاركة الشعبية الحقيقية، كما حدث في تورة يوليو ١٩٥٢، وفي ثورة الفاتح من أيلول في ليبيا، وكذلك ثورة البعث في سورية والعراق.

في الوقت الراهن كأن التاريخ يعيد ذاته، فالتغيير والإصلاح غالباً ما يتم طرحهم من فوق، في ظل حضور شعبي حجول وممارسة شبه عاجزة للمثقف، ما تفسيرك لهذا؟

** الذي طالب النظام العربي القائم بالإصلاح، هو المثقف، وليس السلطة التي حاولت الاستيلاء على هذا المطلب الشعبي الذي جسده المثقف عندما تحدث عن ضرورة الإصلاح السياسي والاقتصادي، وضرورة فسح المجال لمؤسسات المجتمع المدني للنهوض مرة أخرى بالحياة.

المثقف هو الذي طرح ذلك كله بصفته معبراً عن ضمير الأمسة وضمير الشعب، لكن السلطة، رغبة منها في طرد المجتمع خارج السياسة وخارج الدولة، مستأثرة باتخاذ القرارات الأساسية لنفسها، حفاظاً على ذاتها أكثر من أي شيء آخر، لأجل ذلك استولت على تلك المطالب تحت لاقتة (الإصلاح)، علماً أن الدولة العربية القطرية،

محكومة بشيء واحد فقط، هو بقاؤها، أما لماذا تطرح الإصلاح الآن، فذلك لأن وجودها أصبح يتناقض تناقضاً شديداً مع المجتمع، إذ لم تعد تمثله! وهو _ أي المجتمع _ لم يعد يرى أن هذه الدولة تمثله، من هنا أرادت الدولة أن تجعل الهوة الفاصلة بينها وبين المجتمع أقل اتساعاً فطرحت مفهوم الإصلاح، لكن على صعيد الممارسة _ ممارسة الدولة العربية القطرية للإصلاح _ تجد العكس. وكأننا بالدولة العربية القطرية، شاعر عربى قديم يتحدث عن مزايا الممدوح.

* يعتقد البعض أن الفكر العربي ليس سوى فكر مستورد، مثلاً، مع الاهتمام العالمي بالتراث ، تذكر مفكرونا تراثنا وبدؤوا مشاريعهم فيه ، ومع ظهور فكرة الثورة ، بدأ الاهتمام بالفكر الثوري والتنظير له ، كذلك الأمر مع ظهور البيروستريكا. بمعنى أننا غالباً ما نجد الفكر العربي يبدأ بنقطة تأتي من الخارج أكثر مما ينطلق من الداخل ومقتضياته. د. سلامة هل تخبطنا الفكري والسياسي الراهن ، نتيجة لذلك ؟

** ثمة فرق بين أن ينتفع المفكر من مادة أنتجها الغير ، ويين أن يستطيع المفكر توظيف هذه المادة لأوضاع خاصة مرتبطة بالظروف التي يعيشها. مثلاً ، الترجمة ، لماذا يترجم المثقف نصاً ما ، دون غيره ، إلى لغته ؟ طبعاً بافتراض أن الترجمة لون من ألوان الكتابة.. ثرى أنه يترجم النص الذي يندرج في إطار اهتماماته ، وفي إطار اهتمام المجتمع بشكل عام ، وفي إطار الثقافة العامة. على أثر ذلك أرى أن من الطبيعي أن يكون هناك بعض التقاطعات والتشابهات ، بيننا وبين الإنتاج العالمي ، وتلقائياً سنتأثر بالماركسية والوجودية والوضعية...الخ ، هذا التفاعل الثقافي أمر طبيعي ولا مندوحة عنه ، كن يبقى السؤال: هل استطعنا تحن العرب ، أن نضيف شيئاً جديداً

إلى الرؤى الثقافية التي هي اليوم كونية ؟ هل نستطيع أن تشارك في تطويرها أم ما نزال نعيش على هامشها ؟ هذا هو السؤال.

* هل تستطيع المشاركة في تطويرها وإضافة الجديد إليها أم أننا ما نزال نعيش على هامشها ؟

** نحن حتى اليوم لم نستطع أن نشارك المشاركة الفعالة ، والسبب في ذلك كون الهم السياسي ما يزال هو المسيطر على حياتنا ، إذ هو شاغلنا الأول. ناهيك عن أننا ما نزال لعاني من مشاكل التخلف ، الفقر ، التجزئة ، الاحتلال... الخ ، هذه المشاكل جعلت اهتماماتنا تنصرف إلى الهم السياسي بالدرجة الأولى. من ثم نحن لسنا أمة ناهضة ، بل آفلة ، والأمة الآفلة أو الهابطة هي في الغالب أمة مستهلكة ، إذ لا تستطيع أن تكون أمة منتجة.

من هذا تجد أننا متأثرون في كثير من الأحيان بما يصدر في هذه العاصمة الأوربية أو تلك ، لكن ليس معنى هذا أن كل ما ننتجه هو مجرد صدى لإتتاج الآخرين.

* لكن ألا ترى ذلك الصدى متمثلاً بعودة مفكرينا إلى التراث ، وكذلك مع ظهور البيروستريكا؟

** كما سبق وقات لك ، سبب هذا كوننا أمة آفلة ، لا أمة ناهضة أو صاعدة. الأمة الصاعدة هي الأمة التي تفرض الأجندة الخاصة بها على العالم ، مثلاً اليوم عندك الولايات المتحدة الأمريكية ، هي من يفرض الأجندة الخاصة بها على العالم ، وبصورة أو بأخرى ، حتى الأجندة التقافية ، وليس فقط الأجندة السياسية أو الاقتصادية و العسكرية.

العرب هل يستطيعون اليوم فرض أجندتهم على العالم ؟ قطعاً لا يستطيعون.

وربما بسبب من موقعهم الضعيف غالباً ما نجد أفكارهم دفاعية ، وهذا ما يجعل الفكر العربي ذا طابع دفاعي أكثر من كونه ذا طابع هجومي. لذا يجب علينا التمييز بين ثقافة تهيمن على عالمها ، وبين ثقافة ليست من هذا العالم.

" إذا كان هذا يعني أن الثقافة العربية ماتزال أسيرة لأبعاد الماضي الذي يقيدها ويكبلها ، برأيك ، ما هي أهم تلك الأبعاد التي ماتزال ثقافتنا الراهنة تدور في قلكها ؟

** يغلب على الثقافة العربية الراهنة بعدان ، لكن قبل التطرق اليهما ، تجب الإشارة إلى أن ثمة مفكرين يحاولون الاستقلال والانطلاق من المعطى ذاته.

البعد الأول يتمثل في استعارة بعض المفكرين لأنماط ونماذج مفكرين آخرين ، ظانين أنه لو تم توطين هذه النماذج سيكون في وسعهم الهيمنة على الحياة الواقعية للعرب ، وهذه النماذج والأنماط غالباً ما نستمدها من هذا الطرف أو ذاك.

البعد الثاني يتمثل في التفكير بطريقة الماضي ومشكلته ، وفي الرغبة بنقل تلك الطريقة إلى الحاضر. وكأن الماضي يستطيع أن يشد الحاضر إليه ويمتصه ، معيداً إنتاجه في القوالب

السابقة!

في رأيي أن الحلين السابقين خاطئان.

* إذاً ماهو الحل الحقيقي لمجمل مشاكلنا الاقتصادية والثقافية والسياسية ؟

** لن نصل إلى حل حقيقي لمجمل مشاكلنا ، إلا في اليوم الذي ننتج فيه ثقافة جديدة ، ثقافة تستطيع أن تكون منتجة للهيمنة على عالمها وقادرة أن تفرض الأجندة الخاصة بها ، على الأقل في منطقتها

الجغرافية ، وليس بالضرورة في العالم كله ، مثلاً فرنسا لا تفرض الأجندة على أمريكا ، لكنها تفرضها ضمن جغرافيتها وضمن أمنها القومي !

عندما يصل العرب إلى مثل هذا الوعي ويترجمونه في مفاهيم وتصورات محددة ، من شأنها أن تهيئ لهم فهم عالمهم بالمعنى الخاص وليس بالضرورة بالمعنى العام ، عندئذ نتخلص من ذينك البعدين ، وتكون البذور الصغيرة. هي اليوم مجرد بذور.. بذور الاستقلال في التفكير مهيأة لأن تصبح أشجاراً باسقة.

* منذ الهزيمة الكبرى عام ١٩٤٨ ونحن نسعى للنهوض ، غير أنّا على أرض الواقع ننتقل من هزيمة إلى أخرى ، أكثر عمقاً وأشد أثراً ، برأيك هل هذا التناسب العكسي بين أحلامنا وواقعنا يعود إلى بنية العقل العربي ؟ أم إلى الأنظمة السياسية ؟ أم إلى انعدام الثقافة العصرية التى نحتاج إليها ؟

** من العبث رد ظاهرة شديدة التعقيد إلى عامل واحد ، شبكة من العوامل تفسر ذلك.

العرب توقف عقلهم النقدي عن الإبداع منذ ألف عام ، ومن بعد أن غاصوا في غياهب الحكم المملوكي والعثماني ثم الأوربي خرجوا من تلك التجارب كلها وهم لا يملكون إلا تراثهم ، وفجأة اكتشفوا أنهم في مواجهة عالم جديد !

هذا العالم الجديد يحتاج كي يتم التعامل معه إلى أساليب أخرى ، غير أن العرب لم يطوروا أساليبهم ، ولم يأتوا بثقافة جديدة تمكنهم من التصدي لهذا العالم الجديد الذي تنتجه أوربا في كل لحظة ، ابتداءً من مطلع القرن التاسع عشر وإلى يومنا هذا.

الهزيمة الكبرى في فلسطين هي محصلة مجموعة من العوامل ، منها: التخلف بمعناه الثقافي ، بمعنى طرائق التفكير لدينا ، وطريقة تناولنا للقضايا ، كذلك طرائق المحاكمة ، إضافة إلى منظومة القيم، هي طرائق عتيقة ، ناهيك عن أن منظومة القيم لدينا لا تنتمي إلى عالم اليوم ، إنما تنتمي إلى عالم فات ومات.

من هذا عندما وجد العرب أنفسهم ، والفلسطينيون في طليعتهم ، مضطرين لمواجهة غزو صهيوني مسلح بأحدث التصورات الكونية ، وبأكثر النظريات الثقافية تقدماً ، بصرف النظر عن عصريتها. واجه العرب ذلك الغزو بأساليبهم البالية ، وتعاملوا حينها مع الأمر الواقع بأساليبهم العتيقة ، ناهيك عن أن مستواهم الثقافي والسياسي لم يكن ليؤهلهم الدخول في معركة كتلك.

ثم لا تنسى أن الشارع العربي في بنيته الأساسية فلاحي ، لاتزال هذه البنية ـ بشكل عام ـ هي المسيطرة ، فالأمية لاتزال نسبتها مرتفعة ، ناهيك عن أن البنية الفلاحية لم يتم الارتفاء بها كي تصبح بنية عصرية ، إضافة إلى أن المثقف نفسه ، وهو في الغالب ابن المدينة ، يفكر وإلى حد كبير بطريقة غير مدنية !

كما ترى الثقافة الريفية هي الأقوى ، فكيف يمكن لمثل هذه الثقافة التقليدية البالية ، غير العصرية ، أن تواجه غزواً صهيونياً مسلحاً بكل أنواع الدعم السياسي والاقتصادي والعسكري ؟! لذا كانت الهزيمة أمراً لا مندوحة عنه.

أما لماذا ننتقل من هزيمة إلى أخرى ؟ برأيي أن الدولة العربية، بعد هزيمة ١٩٤٨، هي التي أصبحت مسؤولة عن الهزائم وليس المجتمع الذي كان ربما كان أكثر مسؤولية في هزيمة ١٩٤٨. لكن بعد الثورات التي أتى بها الضباط الأحرار ، وحاولوا من خلالها

النيابة عن المفكرين ، حارمينهم من كل دور ، أصبحوا هم _ أي الضباط الأحرار _ مسؤولين عن هزائمنا. وإذا كان ولابد أن نسأل أحداً عن الهزائم منذ عام ١٩٦٧ وما تلاها ، فالطرف الوحيد الذي يجب أن يسأل هو طرف الضباط الأحرار الذين سيطروا على الدولة ، فتحولت بذلك إلى ملكية لهم ، بدلاً من أن تكون في خدمة الجميع.

* يطرح بعض المفكرين فكرة الدولة _ الأمة ، التي تقوم على تعدية الثقافات والهويات ، بدل الهوية الواحدة. برأيك هل يمكن لهذا أن ينجح عندنا نحن الذين لم نبن سوى شكل قطري مشوه من الدولة _ الأمة ؟!

** في رأيي أن هذا غير مطروح بصورة فكرية ، جدية.. هذا شكل من أشكال اليوتوبيا.

بما أن التجربة القومية فشلت ، بمعنى أن الفكر العربي القومي لم يستطع أن يحقق نفسه إلا في أطر قطرية محدودة ، سواء في تجربة حزب البعث العربي الاشتراكي ، أو حركة القوميين العرب ، أو حتى الناصرية.. بما أن تلك التجربة وذلك الفكر فشلا ، فقد أصبحنا نلاحظ اليوم محاولات لترميم هذا الفكر ، وهذه المحاولات يقوم بها بعض أصحاب الاتجاهات القومية.

أستطيع القول أن الفكر القومي أدى ما عليه ، ونهض بما يستطيع النهوض به ، وعلينا أن نبحث عن أطر جديدة ومقولات جديدة.. لاشك أن ذلك الفكر لا يستطيع أن يتقدم أكثر مما وصل إليه ، وما علينا نحن أن نبدأ من النقطة التي وصل إليها ، لا أن نعود إليه ، وفي اعتقادي أن ترميمه لن يفيدنا شيئاً.

* إذا أتينا إلى الشارعين العلماني والديني نلحظ تراجعاً في الشارع الديني، إلام تعزو لي هذا التراجع ؟

** المشكلة ليس هناك شارع علماني بالمعنى الحقيقي في وقتنا الحاضر.

في خمسينيات القرن الماضي كان يوجد هذا الشارع ، ويشكل حقيقي ، ولم تكن مشكلة الأصولية مطروحة إلا في أضيق النقاط ، ناهيك عن أن الأحزاب الدينية كانت. مندمجة في الحياة السياسية اندماجاً طبيعياً ، إذ لم تكن تشكل نشازاً ، لكن المشكلة ، عندما صاغ الضباط الأحرار الدولة القطرية — القومية ، واستولوا من خلالها على كل شيء ، منعوا البشر من حقهم في التفكير وممارسة دورهم ومنعوهم من حقهم في الاختلاف ، وصاغوا بدلاً منه اختلافاً غير مناسب ، وهذا الاختلاف غير المناسب هو الذي نجده اليوم في التعبيرات الشاذة عن المواقف لا التاريخية ، بمعنى أنت الآن في القرن الحادي والعشرين تفكر بطريقة القرن السابع الميلادي ، هذا القرن الحادي والعشرين تفكر بطريقة القرن السابع الميلادي ، هذا القرن الحادي والعشرين تفكر بطريقة القرن السابع الميلادي ، هذا القرن الحادي العالم !!

لذلك ترى نحن العرب أقرب إلى التحف والآثار على الرغم من أننا أحياء ونتحرك انعم نحن أقرب إلى الدمى المتحركة المحقوظة في المتاحف والتي تطلق كي يتفرج عليها المتفرجون.

حقيقة إذا لم نعترف ونقر بحق الاختلاف والتنوع ، فلن نصل إلى شيء ، وسنبقى نعيد المأساة نفسها.

- * يلاحظ المتابع للتيارين العلماني والديني أن الفكر الإسلامي حقق تراجعاً كبيراً قبالة تقدم حققه الفكر العلماني ، برأيك ما السبب في ذلك ؟
- ** يجب علينا أن ندرك أن الفكر العلماني الذي نتحدث عنه ، وابتداءً من فرح أنطون ، هو فكر ليبرالي ، تعددي، في جوهره ، غير أنه لم يتم تبنيه من قبل المجتمعات ، وكذلك لم يتم تبنيه من قبل

الدولة ، أي لم يتم استدماجه في بناها ، ولم تقم أي دولة بمعنى من المعاني بترجمة ذلك الفكر إلا لسنوات محدودة في سوريا ، وكذلك في مصر إبان الحكم الملكي والاستعمار الإنجليزي ، غير أن ليبراليته في مصر كانت ذات نطاق ضيق ، وسرعان ما أجهض في سوريا في وحدة ١٩٥٨ ولم ينهض بعدها.

الفكر العماني لم يتماسس ويترجم بمؤسسات بالقدر الكافي ، ولم يعط الفرصة كي يتحول إلى ثقافة شعبية ، بل ظل أقرب إلى النخبة ، وهذا بحد ذاته عقبة ، والأتكى من ذلك أن هذه النخبة تحاصر اليوم. فيما يخص الفكر الديني ، إذا لاحظت أن مشروع الإصلاح الديني الذي بدأ مع الأفغاني ، كان يتزامن وينطلق من منبع منطلقات العمانية العربية في القرن التاسع عشر ، إذ انطلق الأفغاني وفرح أنطون و محمد عبده وشبئي الشميل... النخ ، من منبع واحد ، وسوية.

لكن بقدر ما كانت العامانية تتبلور وتتقدم ، بقدر نما كانت حركة الإصلاح الديني تتراجع ، وكأنها تحس بالضدية العنيفة ، وتكتشف التناقض العنيف مع الفكر العلماني ، وربما لذلك بقي الأخير نخبويا غير مؤسس في أحزاب ومؤسسات ومنظمات وبنى اجتماعية ، في حين أن الفكر الأصولي تمأسس في أحزاب ومنظمات ، حيث صار يوجد جمعية الشبان المسلمين ، وجماعة الإخوان المسلمين وغيرهما.

صحيح أن الفكر الديني كان يتراجع لكنه كان يتقولب ويتحدد في مؤسسات محددة وبنى واقعية. وهذا واحد من العوامل التي تفسر قوته وسيطرته حتى الآن، في الوقت الذي كان فيه تقدم الفكر العلماني مقتصراً على النخبة، دون أن يستطيع ترجمة نفسه في أحزاب

بالمعنى الدقيق للكلمة ، والأحزاب القومية التي رأيناها ، هي أحزاب نصف علمانية لاأكثر.

* من المعروف أنك من المفكرين الذين شعروا بالخوف الناجم عن شعورك بأن الضغوط الأمريكية على العرب ، بعد أحداث أيلول ١٠٠١ ستنصب على الجوانب التربوية والتعليمية المتعلقة بإعداد النشء العربي ، بافتراض أن المناهج الدراسية العربية ، من وجهة نظر الأمريكيين ، وخاصة في مجالي التربية الدينية والقومية ، إذ تشكل بنى روحية ينبت عليها الإرهاب في المستقبل. هل تغيرت وجهة نظرك هذه بعد أن مضى ما مضى على تلك الأحداث ؟

** كنت دائماً ومنذ سنوات طويلة ، وما أزال من الذين يدعون الى إعادة النظر في المناهج التربوية والتعليمية ، وفي مختلف مراحل التعليم ، على الأقل في الدولة القومية ـ القطرية.

لكن ثمة فرق بين أن نعيد النظر في هذه المناهج انطلاقاً من رؤانا وتصوراتنا ومصالحنا ، وبين أن يفرض علينا شكل من أشكال هذه المناهج ، يحيث يلبي مصالح الآخرين (المقصود الأمريكان).

بطبيعة الحال ليس هناك أمة محترمة ، أو تحترم نفسها ، تقبل أن تفرض عليها أمة أخرى ، مهما بلغت من القوة ، المناهج التربوية والتعليمية التي تصوغ عقل ناشئتها ، ومن هنا لايمكن لأي إنسان عربي مهما بلغ وجدانه من الضعف أن يقبل من الأمريكان صوغ مناهجه ، لكن ليس معنى هذا أن مناهجنا صحيحة ويجب التمسك بهاا قولاً واحداً لابد من إعادة النظر في مناهجنا.

أحداث الحادي عشر من أيلول عززت ذلك الميل وأكدته ، لذا يجب على الدولة العربية أن تحسم أمرها وتختار.. ثمة خيارات ، مثلاً

التعاون الأمني مع الولايات المتحدة فيما يسمى بالحرب على الإرهاب، ألا يقود هذا نفسه إلى نوع من صور التعاون الأخرى ؟!

هذه هي المشكلة.. الدولة العربية القطرية ، ماتزال مهمومة ببقائها ، والخطر الأمريكي اليوم على بقاء الدولة العربية القطرية ، أصبح أكثر من أي وقت مضى. فكيف تسمح الدولة العربية لنفسها بالتعاون الأمني المطلق مع الولايات المتحدة ، بينما هي تريد أن تظل رافضة للرؤية الأمريكية في مراجعة المناهج التربوية في مختلف المراحل الدراسية ؟!

خير للدولة العربية أن تعيد النظر في هذه المناهج انطلاقاً من مصالح مجتمعاتها.

في السابق ، كان يوجد تسويات. حلول وسط ، الآن لاتقبل الولايات المتحدة لا بالتسويات ولا بالحلول الوسط ، إما معنا وإما ضدنا ، وبالتالي على الدولة العربية أن تختار إما أن تكون مع شعوبها ، أو أن تكون مع الولايات المتحدة.

لاشك أنني شعرت بالخوف ، وما أزال ، لذلك أقول يجب على الدولة العربية أن تحسم أمرها وتختار ، وليس بالضرورة أن تكون إعادة النظر في مناهجنا التربوية سائرة في المسار الأمريكي ، على العكس ، قد تزعج الأمريكان أكثر من المناهج السابقة.

* بعض المفكرين كـ (محمود أمين العالم وانطون المقدسي) يدعون إلى ملطة الثقافة كي تكون في مواجهة ثقافة السلطة.

** أنا مع هذا الاتجاه مائة في المائة.

* كيف تشرح لي هذه الإشكالية في ضوء الواقع الراهن ؟

** الثقافة ليس لها سلطة قاهرة على الناس من الناحية الخارجية ، سلطة الثقافة هي سلطة روحية ، وتتكون هذه السلطة

عندما يتم القضاء على الأمية ، وعندما يصبح عدد القراء مرتفعاً ، وعندما يصبح لدى الإنسان وقت فراغ مناسباً كي يثقف نفسه ، عندما يتم التحكم بأجهزة التلفاز كي ينشر إنتاجاً ثقافياً يحترم عقل الإنسان ، بدلاً من الثقافة الرديئة. الخ ، بذلك وتدريجياً تتكون سلطة للثقافة ، ويصبح حينها الإنسان لدينا محكوماً بمنظومة قيم راقية ورفيعة ، فكما ترى إن هذه السلطة لا تتكون بين ليلة وضحاها ، قهي ليست انقلاباً عسكرياً.

عندما لا يكون للثقافة سلطة في مجتمع ما ، وعندما لا يكون للمثقف هيبة في مجتمع ما ، فهذا يعني أن الأوضاع في هذا المجتمع كارثية ! ومن هنا سيكون دوماً هذا التناقض بين ثقافة السلطة ، وسلطة الثقافة ، غير أنه من الممكن عندما يصبح هم السياسي هو الهم العام ، عندئذ يمكن أن يتقاطع مع هم المثقف ، باعتبار أن المثقف الحقيقي لايمكن أن يكون همه إلا الهم العام.

بهذا أرى أن الهم الخاص لا ينتج ثقافة حقيقية ، بل هو ينتج ثقافة السلطة التي لا تقصد إلا الانتفاع الشخصي والعائلي. وأنا هنا أتحدث عن الهم العام والهم الخاص بالمعنى الكلي ، بمعنى يجب أن يكون اهتمام المثقف اهتماماً كلياً ، ذا تعبيرات وطنية ، عندئذ يكون إنتاج الثقافة حقيقياً ، وعندما تتوافر الشروط المناسبة يكون من الممكن إنتاج سلطة للثقافة ، وهذا يحتاج إلى تخطيط طويل.

* يرى البعض أن العودة إلى التراث تعبير عن أزمة ، لاعن صحوة ، كيف ترى أو تقرأ عودة بعض المفكرين إلى التراث ؟

** بطبيعة الحال أنا ابن القرن الحادي والعشرين ، عندما أعود لألتمس الحلول من ابن القرن السابع الميلادي ، فهذا يعني أثني

عاجز عن التعامل مع عصري ، وهذا يعني فعلاً أن هناك مشكلة حقيقية ، ، وكذلك أزمة.

التراث ضروري بقدر ما يمكن تجاوزه ، وليس ضرورياً كي نعود اليه لنكرسه ، عندما لا نتجاوز التراث فهذا يعني فعلاً أنه يوجد أزمة.

* هل صحيح أن الفكر العربي لم يحسب حسابه جيداً، عندما رفع الطمانية شعاراً له. بمعنى أن ثمة ظروفاً استوجبت رفعه في سورية ولبنان (كتعدد الطوائف)، في حين أن دول المغرب العربي والسودان وليبيا واليمن والجزيرة العربية، لا يستسيغون الفصل بين العروبة والإسلام، والعلمانية لا معنى لها بالنسبة لهم. د. سلامة إلى أي حد ترى ما ذهب إليه ذلك البعض صحيحاً؟

** لا شك أن المفكرين القوميين تعسفوا كثيرا عندما نظروا إلى العرب من المحيط إلى الخليج على أنهم متماثلون تماثلاً تاماً.

في الدوائر أو الأقاليم العربية، كل إقليم له خصائص ومميات مختلفة إلى حد صغير أو كبير عن الأقاليم الأخرى، مسئلاً المغرب العربي له خصوصيته وأوضاعه المختلفة عن وادي النيل، وسورية المقصود سورية الكبرى مع العراق للها أوضاع مختلفة عن الدوائر العربية الأخرى. من هنا على الأقل مفهوم العلمانية في سورية بمعناها السياسي (سورية الكبرى مع العراق) هو طرح تاريخي مهم، ولم يطرح هذا المفهوم فقط لحل مشكلة الطوائف فيها!

مخطئ من يعتقد أن المثقفين العرب طرحوا العلمانية لحل مشكلة الطوائف. لقد طرحوا مفهوم العلمانية باعتبارها مدخلاً للحداثة، وباعتبار أن الدولة العربية الحديثة لا يمكن أن تكون إلا دولة علمانية، ومن هنا كل تيارات القومية العربية، والقومية السورية، والماركسية،

التي طرحت مفهوم العلمانية في سورية الكبرى، هي على حق تماماً، إذ لم تقفز فوق الوقائع.

وأعود وأكرر أن طرح العمائية في المنطقة السورية، لم يقصد به التوفيق بين الطوائف، أو حل مشكلة طائفية. ففي سورية لا يوجد مشاكل طائفية، حتى في لبنان باعتباره جزءاً من سورية الكبرى لا يوجد مثل هذه المشاكل!

- * أليست حرباً ١٨٤٠ و ١٨٦٠ في لبنان، حربين طائفيتين؟
 - ** لكن نحن نتحدث عن الطمانية في القرن العشرين؟
- * ألا نستطيع القول إن ما حصل في لبنان عام ١٩٧٥ هو امتداد لـ (١٨٤٠ و١٨٦٠)؟.
- ** الحرب الأهلية اللبنانية ١٩٧٥، باختصار، ليست صراعاً طائفياً، بل هي حرب سياسية.

وبالعودة إلى العلمانية هي أولاً: شرط لأي دولة حديثة، ثانياً، العلمانية ليست مضادة لأي دين نهائياً، بل تعد الدين قضية شخصية.

- * حاول رجال النهضة العربية في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين أن يقدموا أجوبة على الأسئلة التي طرحتها الحداثة الغربية، فهل تراهم وفقوا في تقديم الأجوبة للأجيال التي تلستهم أي نحن فيما يخص مشروعاً أوربياً تبين أنه حقق نفسه عكسياً؟
 - * ماذا تقصد بـ (عكسياً)؟
- ** بمعنى أنه رفع شعار تحرير الإنسان، وبشر بقيم الحرية والديمقراطية والمساواة الاجتماعية والعدالة للجميع. أي أنسه حقق إنجازات هائلة لأوربا، غير أن ما حصل من تقدم في مشروعهم، لم يكن ليحصل لولا وجود دول أوربية مستعمرة، وما جنوه مسن السبلاد المستعمرة من قوائد، استطاعوا أن يحلوا بها مشاكلهم الداخليسة أو

بعضها، ولو كان على حساب إنسان آخر يقع خارج أوربا. ناهيك عن حربين عالميتين.

** قولاً واحداً، كل حضارة ناهضة تميل إلى التوسع، إذا نظرت إلى أية أمة ناهضة، تريد أن تؤسس لنفسها حضارة، فإنك تراها تميل إلى التوسع، انظر _ مثلاً _ إلى العرب بعد أن باشروا بفتوحاتهم. مالوا إلى التوسع، فنشروا ثقافتهم وسلطائهم من الأندلس إلى الصين، إلى اليونان، إلى قارس. إلخ.

مشروع الحداثة الأوربية يستند إلى ليبرالية سياسية واقتصابية وفكرية، وهذا المشروع بطبيعته، هو مشروع كوني رأساسالي، ولا يمكن أن يكون مشروعاً لرقعة جغرافية محدودة، لذلك تجد الآن العولمة، وهي أعلى تعبير عن الرأسمالية. تريد أن تتخذ من العالم كله مجالاً لنشاطها، مهيمنة عليه بوساطة الرأسمال. الآن أوربا لم تستطع أن تحقق هذا، لكنها، ولا شك، استعانت بما أخذته من خيرات الأمم الأخرى وخبراتها، وبضمن ذلك الأيدي العاملة الرخيصة بغية تحقيقها لمشروعها. لكن هل هذا يعني اليوم أننا لا نستطيع أن نحقق مشروعاً لمشروعها. لكن هل هذا يعني اليوم أننا لا نستطيع أن نحقق مشروعاً العرب لدينا من الخيرات الوفيرة والمنابع الاقتصادية. إلخ، ما يكفينا تماماً لإطلاق مشروعنا، ولبناء دولة حديثة وحداثية بالمعنى الدقيق تكلمة.

أما بالنسبة لرجال النهضة العربية وأجوبتهم عن الحداثة التي طرحها المشروع الأوربي. أعتقد أنه يجب علينا هنا أن نفرق بين مناقشة مشروع أوربي، وبين إنتاج مشروع خاص. في رأيي مشكلة فكر النهضة، هو أنه فكر تضاد، بمعنى أنه أقام حداً لفكره يناقض الفكر أوربا، وأقام حداً لفكره يناقض الفكر

الآخر... في كل الحالات، هذا التضاد جوهري للتفكير وللعمل، لكن إذا قابلنا في مستوى التضاد فإننا لم نتقدم، المطلوب هو أمر واحد، هـو نجاح إنتاج عملية التركيب بين هذه الأضداد، بحيث ننتج شبئاً جديداً يكون متجاوزاً للضدين المتناقضين. الذي حدث هو أن الفكر العربي النهضوي ما يزال خاضعاً لقكرة التضاد، ولم يستطع تخطيها بعد.

باختصار ما يزال الفكر العربي مرهوناً بالتضاد، ومشعولاً به، ومعولاً عليه، لذلك دائما تجد فيه ثنائيسات، بمعنسى الله ــ الإنسسان، الماضي ــ الحاضر، الأصالة ــ المعاصرة.. إلخ، المطلوب تخطي هذه الثنائيات وإنتاج نقطة ابتداء جديدة، وهو ما كنت قد عبرت عنه فسي بداية حوارنا بقولي: ثقافة عصرية جديدة، تتضمن رؤية جديدة للعالم، إذ إن رؤانا لم تزل رؤى ابن رشد، والجاحظ، وابن جني والفارابي، وابن سينا.. إلخ. مخطئ من يعتقد أن ابن رشد يستطيع أن يقودنا في هذا العصر.. هذا وهما!

* باعتبار ثقافتنا الحالية فشلت مع فشل مشروعنا النهضوي، برأيك ما هي الثقافة الجديدة العصرية التي نحتاجها؟ وما هو تعريفك للثقافة؟

** الثقافة بصفة عامة هي عملية إنتاج متجدد، لا ينقطع، يستهدف دائماً تعميق سيطرة الذات على العالم. فبقدر ما تستطيع الثقافة أن تمد أصحابها بما يمكنهم من الهيمنة على العالم الدي يحيون فيه، بقدر ما تكون ثقافة مبدعة، وبقدر ما تكون مهمتها التصالح مع العالم والارتكاس إلى الماضي بقدر ما تكون ثقافة فعالة، والمقياس الأدق: كي تعرف إن كانت ثقافة فاعلة ناهضة يعرف من خلال مدها لأصحابها بما يمكنهم من أن يكونوا مسيطرين على عالمهم بمعناه السياسي والطبيعي والاقتصادي والأخلاقي والاجتماعي

والتعليمي. أما إذا كانت الأفكار التي تنتجها الثقافة لا ترتبط مباشرة بالحاضر، بل تهرب إلى الماضي أو المستقبل، عندئذ لا تكون ثقافة حقيقية.

الثقافة الحقيقية هي الاقتران باللحظة، ومع الأسف الثقافة العربية اليوم في معظمها هروب إلى الماضي، متمثلاً بالأصوليات، أو هروب إلى الماضي، متمثلاً بالأصوليات، أو هروب إلى المستقبل متمثلاً في اليوتوبيات.

- * لكن هل هي _ أي التقافة _ منظومة موحدة الرؤى والأهداف؟

 ** الثقافة منظوم متنوع وشديد التعقيد، وليست متجانسة تجانساً
 مظلقاً، بل هي تعبير عن المجتمع بأكمله.
 - * في هذه الحال، كيف السبيل إلى التقاء اختلافنا الثقافي؟
- ** لاتريد أن نلتقي.. المشكلة هي أن السوهم القسومي والسوهم الأصولي والوهم الماركسي.. أرادوا تجانساً ثقافياً، وقد حدث ذلك مثلاً في المجتمع الإسلامي، إذ كان ثمة تجانس، ورؤيستهم هي التسي سيطرت. وفي المجتمع القومي عادت الدول القومية الغربية الراهنسة إلى التجانس عن طريق سيطرة الحزب الواحد، وعن طريق إنشساء منظمات تعمل على تربية الأجيال منذ الصغر كي يكونوا على مقاس الحزب الواحد، وعلى مقاس المتطبات المطلوبة. كذلك التجربة السوقييتية والأحزاب الشيوعية الملحقة بها سسواء كانت عربيسة أم السوقييتية والأحزاب الشيوعية الملحقة بها سسواء كانت عربيسة أم غير عربية ساعادت التجانس والوحدة في صميم هذه الأحزاب.

العرب لا ينقصهم التجانس والوحدة، بل ينقصهم التنوع، فبيننا تجانس ووحدة أكثر مما ينبغي! والمطلوب هو التنوع والاختلاف.. ما ينقص العرب هو اكتشافهم لقيمة الاختلاف، ولقيمة التنوع.

* أينما التفت فثمة عودة جماعية نـ إرادية إلى الأصول، ما سبب هذه العودة؟ ومن المسؤول عنها؟ كيف يمكن حلّها؟

- ** في رأيي أن العودة إلى الأصولية، ليست إرادية، وإنما هي عودة لا إرادية.
 - * كيف؟
- ** بمعنى أن الظروف التي أنتجتها الدولة القومية إضافة إلى شكل التجانس المبالغ فيه والذي فرضته الدولة القومية على المجتمع، حتى يصبح أسهل عليها قيادته وحكمه، كل ذلك أنتج مباشرة ما هو (ضد طبيعي)، وواحد من أشكال هذا الضد هو الأصولية القويسة، المبالغ فيها.

من المسلم به أن لا يكون حل مشكلة الأصولية الدينية بأصولية قومية، وإذا تساءلنا عن سبب وجود الأصولية الدينية، فسنلحظ أنسه الأصولية القومية، وكذلك الأصولية الماركسية. إن حل مشكلة الأصولية يكون بالاعتراف بالآخر، وبالاستماع إليه.

- * هل تتوقع أن تفرز الأصولية الدينية في المستقبل سلطة دينية، باعتبار أنهم يتعاملون مع الدين كإيديولوجيا تنفي الآخر، أكشر ما يتعاملون معه كظاهرة روحية.. تنجب بالتالي ديكتاتورية دينية يكون لها أثرها السلبي المؤثر في حياتنا؟
- ** إذا بقيت الدولة القومية القطرية الراهنة مصرة على أن تحرم المجتمع من حقه في التنوع والاختلاف، فحتماً سيكون البديل هو الأصولية، وسنشهد ديكتاتورية دينية شرسة وشنيعة، هذا في حال بقي المجتمع يعاني ذلك الحرمان في حق التنوع وحق الاختلاف.

حوار مع المفكر محمد أركون

كان في دمشق بدعوة من المركز الثقافي الفرنسي ، فكان من الطبيعي أن نلتقي وتتحاور . لكن ضيق وقته والتزاماته لم يسمحا لسي بقطف كل ما أشتهيه من كرومه الفكرية ، إنه محمد أركون .

- * ثمة فكرة شائعة في الغرب مفادها ... كما ترى أنت في غير مكان ... أن الإسلام لا يمكن أن يكون إلا مضاداً للطمانية، بافتراض أن الإسلام والعلمانية شيئان متناقضان لا يتفقان. ترى لماذا نشأت هذه النظرة عن الإسلام؟
- ** أولاً دعني أسأل: ما الذي يفهمه القارئ العربي من مفهوم العلمانية؟
 - * في إطار سيطرة ثقافة الظلاميين فإنه قد يفهم منها الإلحاد؟
- ** هذا ليس خطأ فقط بل تخييل بأشياء تبقي الناطق باللغة العربية في جهل جذري لما هي عليه العلمانية ولما تدل إليه.

العمانية هي اصطلاح الدلالـة أو الترجمـة كلمـة (اليسـيتيه) الفرنسية، ويقابلها في اليونانية كلمة (اليكوس)، التي تشير إلى علاقة الدين بالشعب، من هذا أجد أن العلمانية في أحد أوجهها تعني إصلاح تقافة هذا الشعب أو ذاك. كما أنها تعبر عن العلاقة بين ثقافـة ملا والتفكير الذي يقترحه الإكليروس الذي بلغ معرفة وفكراً معينين فيملا يخص الدين، لذا لا أجد أن العمانية منافية المدين قدر ما أراها تعني تعليم الدين. كما أنها تعني التوسع في البحوث العلمية والتوسع في المقافات والمذاهب الفكرية، فلسفية كانت أم الموتية، على الأقل كي ندرك الوظائف الحقيقية التي تقوم بها الأديان في المجتمعات. هذه

العلاقة بين الدين والعمانية تطورت في أوربا من خلال ثورات عديدة كالثورة الفرنسية والبريطانية إضافة إلى الثورة الأمريكية في القسرن الثامن عشر. ولم تعد غاية الإكليروس ممارسة السلطة باسم الدين، ما ساعد في فهم أشمل وتطبيق أصح لمقهوم العلمانية والاستفادة مسن دلالاتها، طبعاً ما ساعد أيضاً على تطور مفهوم العلمانية في أوربا هو اعتمادهم على القاعدة الفلسفية لوغوس (locos) قضلاً عن اعتمادهم على القاعدة الفلسفية لوغوس (locos) قضلاً عن اعتمادهم على المعجم الشرعي المستمد مسن التشريع الرومانية مفهوماً الجمهورية الرومانية. هذه السيرورة التي مرت بها العلمانية مفهوماً وكلمة ومعنى في الغرب لم تمر بها في المجتمعات العربية بل بقيست تشير في اللغة العربية إلى أشياء خاطئة، مما ساهم في بناء مخيال المتماعي قائم على الجهل.

قُدر لي أن أستمع لدروس ألقيت في ثانويات بعض البلدان العربية، وكنت أسمع المدرس كيف يتحدث لطلبته عن العلمانية وهو جاهل بكل سيرورتها التاريذية، فكان من الطبيعي أن يحدثهم عنها على أساس أنها عداء سافر للدين. أخيزاً الإسلام ليس متناقضاً مع العلمانية، لكن جهل المسلمين بجوهر العلمانية وكنهها جعلها تبدو وكأنها نقيض الإسلام في الوقت الذي هي فيه تقيض جهلهم.

* كيف لنا أن نتخلص من ذلك التراكم التاريخي الدي أضفى القدسية على أكثر الأشياء دنيوية على الصعيد الإسلامي؟

** ببساطة بإدخال تدريس العلوم الإنسانية والاجتماعية في جميع المستويات من الابتدائية إلى الجامعات، هذه العلوم هي التي غيرت التفكير والوضع البشري عند الأوربيين ليس لأنهم من أنتجها بل لأنهم تبنوها.

لقد عُبر عن هذه العلوم الاجتماعية والإنسانية في تراثنا، فقد سبق أن قال أبو حيان التوحيدي: (الإنسان أشكل عليه الإنسان)، كان هذا الكلام في القرن الرابع الهجري، شخصياً ما سمعت جملة كهذه وردت أو صيغت لعالم من علمائنا المعاصرين، إن التوحيدي ركن، بهذه الجملة، النظر على دراسة الإنسان من خلال العمل على تفهم الوضع الإنساني.

* حالياً ما هي المراحل الفكرية والثقافية التي يجب على العقل الإسلامي قطعها حتى يكتسب الوسائل الملائمة، بغية المساهمة في حتل القضايا التي يطرحها الواقع العالمي باستمرار على واقعنا، اجتماعياً كان أم سياسياً وثقافياً؟

** في حال رغب المواطنون في مثل هذا القطسع، وفسي حسال توفرت الإرادة اللازمة لذلك فإننا نستطيع أن نجتاز بقفسرة واحدة أو طفرة واحدة الطفرات المتتابعة التي قطعتها المجتمعات الأوربية، مثلاً تستطيع وسائل الإعلام المتوفرة في هذا العصر أن تساهم فعلياً فسي هذا المجال، وهذا ما لم يكن متوفراً في القرنين الثامن عشر والتاسيع عشر كما هو متوفر الآن، ولكن استخدام وسائل الإعلام فسي مهمسة كهذه يفرض على الصحفيين أن يتكونوا تكويناً ثقافياً وفكرياً وعلمياً كي يكون بمقدورهم المساهمة في تطوير المجتمع تكل. حقيقة علينا أن نستغل وسائل الإعلام بما يساهم في تربية البرأي العام وتنميسة الوعي التاريخي. هذا من جهة، من جهة أخرى ينبغي علينا تشبيع البحوث العلمية فيما يتعلق بالعلوم الإنسانية، كما يجب علينا الاهتمام أكثر بعلم التاريخ، فنحن حتى الآن لا ندرس التاريخ كما ينبغي.

* إذا لم نأخذ التفاوت التاريخي الحضاري بيننا وبين الغرب بالحسبان، فهل يمكننا محاروته؟

** شخصياً أحبد استخدام مقولة (الالتزام الفكري الواحد) بدلاً من مقولة (الحوار). الالتزام من خلال دراسة المجتمعات المعاصدة سواء أكانت متخلفة أم متقدمة. وهذا أؤكد تضافر الالتزامات وتشجيع البحوث سواء في المدارس الغربية، على الرغم من أنها مؤهلة، أم في مدارسنا وجامعاتنا التي لم تؤهل بعد.

كما يجب علينا الاستعانة بالعلماء بغية دراسة الدين بوصفه ظاهرة لا عقيدة فحسب، وإذا لم نفعل ذلك فإن الحوار سيكون حواراً عقيماً، ومن هنا أرفضه. أما الحوار المهني على معلومات علمية دقيقة ومعطيات تستند إلى بحوث يوثق بها فأنا معه حينذاك، وقد شاركت في أكثر من حوار مسيحي _ إسلامي، لكن مع الأسف كانت جل تلك الحوارات (المسيحية _ الإسلامية) مبنية على جهل كامل لماهية الظاهرة الدينية.

حوار مع المفكر فيصل دراج

قد يكون المفكر والناقد العربي الفلسطيني د. فيصل دراج من أكثر المفكرين والكتّاب العرب وعورة، وأقصد بالوعورة هذا المقدرة علسى رسم التضاريس الوعرة لواقعنا العربي بكل معوقاته وخيباته وهزائمه، ومن ثم المقدرة على تحليل هذا الواقع بغية النفاذ منه وصلولاً إلى مستقبل أقل سوداوية وضبابية إن صح القول.

في منزله البسيط الكائن في مخيم فلسطين بدمشق استضافنا وكان لنا معه هذا الحوار الذي استغرق خمس ساعات:

*من بعد أن تقلص مفهوم الدولة في الوطن العربي إلى جهاز سلطة بالمعنى الضيق للكلمة، محوّلاً (رعاياه) إلى (مذلين مهانين) — حسب تعبير جمال باروت— يبقى السؤال: أين يكمن التناقض، هل ما بين المجتمع المدني والمجتمع الأهلي؟ أم بسين الدولة والمجتمع المدني؟

**سؤال طريف.. لا أعتقد أن هناك شيئاً يدعى بالمجتمع المدني في العالم العربي، هذا تعبير اخترعه المثقفون في العشرين سنة المنصرمة، طبعاً أن يكون هناك مجتمع مدني، هيو شيء إيجابي ومتطور، إذ يعبر عن حالة ارتقاء وتطور، غير أن المجتمع المدني لم يتكون تاريخياً بعد، إنما كان له بدايات ظهرت أثناء التحرر اليوطني وخلال الصراع والكفاح الشعبي ضد الاستعمار. لكن هذه البدايات للمجتمع المدني كانت جنينية وبالتأكيد هي ظهرت قبل حرب ١٩٦٧، من ثم ما لبثت أن تآكلت شيئاً فشيئاً بعد حرب الأيام الستة، إلى أن غابت كلياً في العقد الأخير في معظم الدول العربية منتجة ميا يدعى بالمجتمع الأهلي أو العضوي، ومع أن بعض المثقفين يرى في التعبير بالمجتمع الأهلي أو العضوي، ومع أن بعض المثقفين يرى في التعبير

الأخير (أي المجتمع العضوي) أمراً ايجلبياً، فانني لا أرى فيه أية ايجابية على الإطلاق. ذلك لأن الحديث عن مجتمع أهلي أو عضوي هو حديث عن العشيرة والقبيلة والعائلة والطائفة... وكلها مفاهيم متخلفة، لا شك أننا نحتاج إلى مجتمع حديث يتحقق فيه مفهوم المواطنة الذي ينظر إلى البشر خارج مراجعهم الطائفية والعشائرية والأهلية... الضيقة، إنما يتعامل معهم من منظور الحقوق والواجبات المتساوية.

انطلاقاً مما ذكرت لا أرى أي تعارض بين المجتمع المدني واقعنا والمجتمع الأهلي، ببساطة لأنه لا وجود للمجتمع المدني في واقعنا العربي، بل هناك مجموعة هامشية ضيقة من المثقفين تتحدث عنه دون أن يكون لديها أي تعبير سياسي واجتماعي حقيقي.

أما فيما يخص التناقض بين المجتمع سواء كان مدنياً أم أهلياً وكذلك بين الدولة والسلطة، أعتقد أنه لا يمكننا الحديث عن تناقض. نستطيع أن نتحدث عن التناقض عندما يكون هناك صراع بين المجتمع والسلطة القائمة التي تحاول أن تلتهم المجتمع ومقدراته وثرواته التناقض يعبر عن الحركة والفعل المتبادل بين الطرفين، وبالتالي الحياة، أما عندما تلتهم السلطة المجتمع كله وتضعه في داخلها فإن مجتمعاً كهذا يصبح لا وجود له، بل يتحول إلى كم ديموغرافي وسكاني لا أكثر. إن هزيمة المجتمعات العربية أمام أنظمتها هزيمة كاملة يجعل الحديث عن المجتمع المدني حديثاً غير واقعي، لذلك يمكننا لحديث عن ثنائية السادة والرعية.

*إذاً كيف يمكن للمواطن العربي الضغط على الدولة - السلطة، والحدّ من هيمنتها عليه، وإرغامها على الاعتراف بمجتمعها، وحقه

في التنظيم الاجتماعي المستقل لمؤسساته الإيديولوجية والعقائدية والفكرية المختلفة.؟

**إن هذا يحتاج إلى سيرورة تاريخية طويلة، تقوم على مبدأين أساسيين، الأول منهما: -هو إعادة الاعتبار إلى مفهوم السياسة، والعمل على إعادة تسييس المجتمع، بحيث يعرف هذا المجتمع الفرق بين الحرية والعبودية، بين الحقوق والواجبات، وبحيث يصبح قادراً على ابتكار الهيئات الاجتماعية بأشكالها المختلفة التي تعبر عسن حقوقه والتي تنتهي لزوما إلى كيانات شعبية سياسية تصبح قادرة على الحوار مع الدولة أو مجابهتها، ومن ثم التعبير الحقيقي عن عن عن حقوق المجتمع وكذلك التعبير الحقيقي عن إمكانيات هذا المجتمع إن كان لديه إمكانيات.

الثاني منهما: -هو إعادة الاعتبار إلى الثقافة، بافتراض أنه لا وجود لوعي سياسي بدون وعي ثقافي - وهنا يجب أن تذكر أن الثقافة كانت ولا تزال في الأزمنة الحديثة هي المرتكز الأساسي للوعي السياسي، ولا نكون قد أفشينا سرا إذا قلنا إن المجتمعات العربية بأشكالها المختلفة هجرت الثقافة، الثقافة بالمعنى الحديث، هجرة كاملة أو شبه كاملة، وارتدت إلى ثقافة تقليدية هي نفي للثقافة ونفي للسياسة وأيضاً نفي لنزوع الإنسان إلى الانطلاق نحو التحرر.

*لكن من المعروف أن البنية المعرفية للمجتمعين العربي والإسلامي بنية متخلفة، إذ ماتزال أسيرة المنظومة المعرفية للقرنين الثاني والثالث الهجريين، المتبلورة في القرن الرابع الهجري، والتي ماتزال تعيد إنتاج نفسها إبستيمياً حتى الآن، فضلاً عن أن أفراد هذين المجتمعين غير مدركين لذواتهم ولا واعين لأناهم الفردية!!.

انطلاقاً مما رسمت في سؤالي هل يحق لمجتمع على هذه الدرجة من التخلف أن يطالب بدولة حداثوية تتعدى مفهوم السلطة، لتشمل سيادة القانون وتداول السلطة، وتسييس المجتمع، وانتشار مفهوم المجتمع المدني... الخ. يمعنى آخر أن المجتمع المتخلف سينتج دولة على صورته ومثاله، بافتراض أن الدولة هي في نهاية الأمسر نتاج للمجتمع المنعه المحتمع المحتم المحتمع المحتم الم

**وإن كنت أتفق معك بالنسبة إلى البداية، بمعنى أنه لا يمكسن توليد مجتمع حداثي من أمة من العبيد. غير أن صيغة السوال ومساجاء في طياته يبقى شكلانيا وتبريريا لما هو سائد، وإذا عدنا إلى بداية القرن العشرين سوف نجد أن سؤالك ليس دقيقاً..

*تقصد أن الدولة في سورية - على سبيل المثال - في هاتيك الفترة هي من أتت بالدساتير والقوانين الحديثة.؟

**ليس هذا قحسب، بل ظهر في بدايات القرن الماضي أمران. الأمر الأول: صعود المثقف الحديث وبشكل فاعل اجتماعياً، وبالتالي صعود ثقافة التنوير، وإن كانت فاعليتها الاجتماعية محدودة نسبياً، مما أدى إلى تراجع الشيخ التقليدي، وهذا نذكر حالة طه حسين، فضلاً عن أن ذلك كله أدى إلى تراجع الثقافة التقليدية بأشكالها المختلفة، لذلك نستطيع القول أنه بين عامي ١٩٠٠ – ١٩٦٧م كان يوجد حيّن واسع للثقافة التنويرية وللوعي السياسي الحديث الذي عبر عن ذاته بأحزاب سياسية.

الأمر الثاني: إن الكفاح ضد الاستعمار ونزوع الوطن العربي نحو التحرر أنتج في فترات معينة من القرن الماضي ما يمكسن أن أدعسوه الاستقلال الذاتي للحركة الشعبية؛ حقيقة أصبح في عالمنا العربسي حركات شعبية تقوم بالمظاهرات وتشكل الأحزاب، وتصدر الصحف

وتقاوم الاستعمار، وتنجذب إلى الثقافة، إذ كانت تقرأ الرواية وترتاد المسرح... الخ، ثماذا حدث ذلك ؟ لأنه كان للدينا بدايات مجتمع حداثي بالمعنى الحقيقي للكلمة، لذلك أرى أن اختصار تاريخ القرن العشرين بصفر والإحالة المباشرة إلى الثقافة العربية التقليدية الإسلامية أمر غير صحيح. ما أريد قوله إنه حتى نهايات القرن التاسع عشر كانت هناك سيطرة عثمانية تقوم على ثنائية السلطان والرعية، وهذه التنائية لا تعترف بالقانون ولا بالدستور ولا بالمواطن والمواطنة ولا بالمعرفة، تكره العلوم الحديثة كرها شاملاً كما أشار عبد السرحمن الكواكبي، هذه السيطرة العثمانية هُزمت وأعقب هذه الهزيمة حركة شعبية جديدة حاولت أن تندرج في معطيات القرن العشرين، عبر عنها طه حسين والأحزاب القومية وساطع الحصري وزكسى الأرسوزي وخالد بكداش النخ، لكن الهزيمة العربية التي تحققت عام ١٩٦٧ والتي كانت هزيمة لجميع السلطات العربية، هذه السلطات التي أدرجت في مشروع رجعي تهيمن عليه بأشكال لا متكافئة إسرائيل والولايات المتحدة، الأمر الذي جعل السلطات العربية تمارس سياسات تؤدي إلى قضاء مبرم على كل منتجات الحداثة العربية في القرن العشرين، وما نراه اليوم من انحطاط للأمة العربية إن صح القول وإن كان فيه بعض المبالغة لا ينسب إلى الموروث العربي الإسلامي القديم، إنما يُنسب إلى سلطات سياسية عربية مستبدة دمرت السياسة ودمرت الثقافة ويذلت جهدا حقيقيا في إنعاش وتوسيع جميع أشكال الثقافة التقليدية خاصة بعد وجود الأجهزة الإعلامية السمعية / البصرية التي تسيطر عليها الأنظمة العربية إضافة إلى القمع السياسي بأشكاله المتعددة هذا كله هو الذي أنتج ثقافة جماهيرية موستعة ومنحطة يردها السبعض إلى الموروث الإسلامي القديم وهذا غير صحيح.

* بافتراض أن الحضارة العربية الإسلامية حضارة ذاكرة وأطلال، هل يمكن لمثل هذه الحضارة – أو هل يحق لها – أن " تحاور" أو " تصارع " حضارات موجودة على أرض الواقع.؟

**على الصعيد الشخصي لا أحبّذ مفهوم العبودة إلى الماضي البعيد سواء كان مردهراً أم غير مردهر.. لا شك أن التاريخ العربسي القديم كان فيه من إشارات الاردهار أشياء حقيقية جعلت الحضارة الإسلامية تفيض عن الدول الإسلامية وبالتالي تنتقل إلى الغرب وغير الغرب.

لكن هذا لن يمنعني القول إنني أرى باستمرار أن التاريخ الحقيقي هو الراهن، لا يوجد تاريخ خارج الراهن والحاضر، وكل معنى للتاريخ يكون في الحاضر فقط، وهذا الحاضر الحاضر العربي مهزوم كلياً، ذلك لأن العرب لا يشكلون على المستوى العالمي أي شهيء على الإطلاق، لا على المستوى السياسي ولا الثقافي ولا التقني ولا أريد أن أدخل إلى التفاصيل وعصر المعلومات... النخ.

انطلاقاً من فضاء ما سبق ذكره أجد أن " صراع الحضارات " لا معنى له، لأن معنى هذا الصراع يكون فقط عند الطرف الذي يستطيع أن يمارس هذا الصراع، أي الولايات المتحدة الأمريكية، ومسن يأخذ بسياستها، ذلك كي تبرر احتلالها العسكري وغير العسكري لأية دولسة عربية أو إسلامية.. وإذا قلنا إن الصراع الراهن هو صراع مصالح، وهو صراع مصالح فعلاً، فإن العرب غير قادرين إطلاقا على أن يقودوا هذا الصراع بسبب ضعفهم وتفككهم. وإذا قلنا " حوار حضارات " فإن هذا الحوار لا معنى له كذلك، لماذا.؟ لأن الزواج ببساطة يتطلب وجود رجل وامرأة يقبلان ببعضهما بعضاً ويعترفان ببعضهما، والعالم

العربي الإسلامي هو مجرد مسخ صغير لم يقبل به العريس الأوروبي أو الكوئي.

في واقع الأمر أن هذا من أسئلة المثقفين الزائفة، السؤال الحقيقي الذي يجب أن يطرحه المثقفون ، إن كانوا مثقفين حقيقيين ، هو ليس صراع الحضارات ولا حوارها، إنما كيف يمكن للعرب أن يعيدوا الاعتبار إلى مفهوم السياسة وماهي الوسائل والأدوات التي تؤدي إلى تسييس المجتمع العربي من جديد بحيث تجعله قادراً على محاورة الآخر والتصدي له.

*في ظل سيطرة الثقافة الأمريكية الشعبوية المتمثلة بالهمبرغر والماكدونالد والجيئز والمالبورو ... الخ ايريدنا فيصل دراج أن تحارب الثقافة الكولونيالية من خلال تعيقنا لهويتنا الثقافية، لكن ألا ترى أن تعميقنا لهذه الخصوصية جعنا نعيد إنتاج الماضي ابستيمياً.؟

**إنك تطرح عليّ مجموعة من الأسئلة.. دعني بداية أصحح ما ورد في صيغة السؤال فيما يخصص الثقافة الشسعبوية، إذ الثقافة الأمريكية ليست ثقافة شعبوية إنما هي ثقافة جماهيرية، بمعنى أن كل ما هو شعبي أو شعبوي يرتبط بالأزمنة الضيقة، وبالأمكنة الضسيقة، كأن يكون لدينا سابقاً إسلام شعبي في الميدان (حي من أحياء دمشسق القديمة) أو إسلام شعبي في القاهرة أو إسلام شعبي في منطقة السيدة زينب، أما الجمساهيري فهسو مسرتبط بوسسائل الإعسلام السسمعية، البصرية... وبالآلة الإعلامية ككل ، تلك الآلة التي تعطسي موضوعاً معيناً هالة كبيرة تحض جميع الناس على الذهاب إليه واستقباله دون مساءلته على الإطلاق... كل ثقافة جماهيرية تتضمن تجهيل الإنسسان وإلغائه ثم دفعه إلى موضوع لا يعرف حقيقته على الإطلاق، هذا مسن جهة، من جهة أخرى الثقافة الجماهيرية الأمريكية ليست ثقافة تآمرية

بدليل إنها موجودة على المستوى الكوني، طبعاً نحن نرفض البيبسي كولا والهمبرغر والماكدونالد...الخ، لكن هذه الأشياء موجودة في بكين وفي براغ وفي روما... هناك فترة سيطرة القيم الأمريكية على العالم من خلال هذه الثقافة الجماهيرية التي نجحت ليس بسبب صحتها إنما بسبب عجز القوى الديمقراطية في العالم عن إنتاج بديل عنها في السبعينات والثمانينات من القرن الماضي.

إن تفوق هذه الثقافة لا يعود إلى مصداقيتها أو إلى ضرورتها أو إلى صفاتها الإيجابية، بل يعود إلى هزيمة المشروع الثوري العالمي ومن ضمنه العربي، من ثمَّ أنا لا أطالب على الإطلاق برفض الثقافة العالمية، غير أنى أرفض الثقافة الكولونيالية التي تقوم على إتسلاف الذهن وتسطيح المواطن وتضخيم نزعة الاستهلاك وإغفال السياسة، قضلاً عن أنه يجب علينا أن ندرك أن الثقافة العالمية كانت ولا تسزال تنقسم إلى وجهين، وجه استعماري موجود منذ القرن السادس عشر وحتى اليوم، يقوم بتحقير إنسان العالم الثالث واعتباره رجل غابات فضلاً عن تحقير الإنسان العربى واختراله بالإرهابي والهجوم اللامشروع على الدين الإسلامي، لكن هناك وجه يجسب ألا نتجاهله ونرفضه ألا وهو أن كل ما هو تنويري هو أساسى، وريما يكون كل ما أدى إلى صعود المجتمع العربي في القرن الماضي عائد إلى قيم الثورة الفرنسية، لا لأنها فرنسية أو استعمارية، إنما لأنها قيم كونية. هناك دائماً وأبداً شيء كوني يقبل به البشر جميعاً، مثلاً، العقسل عنسد الإنسان شيء كوني، حق الإنسان في المساواة هو شيء كوني، رفض اغتصاب حق الفقراء والضعفاء هو شيء كوني. إذا يجب أن نميز ما بين الكونى الذى أخذ به رجال النهضة العربية ومسا بسين الثقافة الإمبريالية والكولونيالية في وجهها العنصري والاستعماري ...

إذا أتينا إلى موضوع الهوية أستطيع القول إن الإنسان المهزوم لا يمكن أن يتحدث عن الهوية على الإطلاق هذا إن كان يبحث عن أفق ايجابي، الذي يتحدث عن الهوية هو الإنسان المنتصر، من هنا هوية الأمريكي الحقيقية هي انتصاره، وهوية المشسروع الإسسرائيلي هي سعيه للتفوق على العرب مجتمعين، أما الإنسان العربي إذا كان يبحث عن النصر حقاً فعليه القول إن لديه مشروع هوية، والهوية كمشروع تتكون من خلال سيرورة مجابهة الآخر والتصدي له والبحث عسن معارف جديدة وعن الرفض السلبي والبحث الايجابي، الهوية عبارة عن مشروع وهي ليست شيئاً مكتملاً

القوى الدينية المغلقة تقول بهوية إسلامية أي أن فيها عنصراً وحيداً هو العنصر الإيماني الإسلامي، وهذا غير صحيح، لأن الإمكانية الفعّالة والمبدعة لأية هوية تكون في جملة العناصر وتعدديتها التي تتضمنها، بهذا فنحن عندما نقول بهوية إسلامية مكتملة نكون قد قلنا بهوية ميتة والأمر نفسه عندما نقول بهوية عربية مكتملة. الهوية الحية هي رؤية الوجه الايجابي من التراث والقيم الكونية والاتفتاح على الغرب والتعامل مع الواقع المجسوس وقراءة المشروع الصهيوني بأبعاده المختلفة قراءة جيدة.

* (الهوية التي لا تتعلم من الجديد الذي تواجهه تظلم مهزومة ومغتربة عن زمانها) هذا القول لفيصل دراج. السؤال يبتدئ من نهاية مقولتك: هل الهوية معطاة؟ وهل هي مشروع مكتمل؟ هل تكونت مدة والى الأبد؟

** سؤالك صحيح، الهوية دائماً هي مشروع، وهي شيء غير معطى على الإطلاق، الهوية الحقيقية تتغير وتتطور باستمرار وتظل منقوصة، على عكس الهوية الفلكلورية التي هي هوية ميتة.

إذا أخذنا مثلاً، الفلسطيني الذي قاوم إسرائيل عام ١٩٤٨ نجد أن له هوية معينة، وغالباً طابعها الأساسي هو القومي العربي المصؤمن على نحو يقيني بانتصار القومية العربية. هذه الهوية كان يجب أن تهتز كثيراً في عام ١٩٢٧، لأنها أظهرت له أن الانتصار لا يأتي من القول والقوم المجردين، وإنما من مشروع سياسي عقلاني حديث يحترم الجماهير، وعندما سيواجه الفلسطيني الإسرائيلي عام ١٩٨٧ (الانتفاضة الأولى) سيكتشف عنصراً جديداً في هويته ألا وهو المقدرة على مواجهة الخصم بالحجر، وفي عام ٢٠٠٠، سيكتشف أيضاً عنصراً جديداً ألا وهو الاستشهاد الذي بدا له السلاح الأكثر خطراً وتوفراً، لكن هذا السلاح أيضاً لا يفضي إلى مسافة بعيدة إن لم يكن مزوداً بمشروع سياسي واضح يخاطب المجتمع الإسرائيلي.

* هن تبلغ الهوية طور التكون؟

** الهوية تتكون باستمرار وتبقى في طور التكون، وإلا لكانست هوية ميتة أو مليئة بالأوهام.

*بما أننا أبناء هوية مهزومة - كما سبق أن أشرت - ما الـذي ينبغي علينا فعله.؟

**أن نعيد النظر في هويتنا وأن نطورها مسقطين منها عناصر غير قابلة للحياة، وفي الوقت نفسه نضيف إليها عناصر جديدة وإلا استقرينا في هزيمة أبدية، وأعتقد أنك تتفق معى في هذا.

بؤس الإيديولوجية العربية هو اعتقادها بوجود هوية عربية مكتملة (اللغة، التراث، التاريخ...) تصيغ الهوية.

تشكل الهوية وإعادة إنتاجها من جديد وعلى أسس جديدة يسأتي من خلال مواجهة الآخر الذي يريد أن ينتصر علي، من مواجهة التحديات الخارجية، في خلال هذه المواجهة دون النظر إلى مآلها

تتشكل الهوية، لا يوجد هوية معطاة على الإطلاق إلا عنسد المغفلين والمبشرين بالموت..

*في حال أردنا تطوير هويتنا ما هسي العناصسر الجديسدة التسي بإمكاننا إضافتها.؟

**نضيف إليها العناصر والأمور التي تحدثنا عنها عندما ناقشينا موضوع المجتمع المدنى.

بمعنى يجب أن تكون هذه الهوية قائمة على معايير العصر.. على مفهوم المواطنة والمساواة ودولة المؤسسات والدستور وسيادة القانون والعلم وكيفية تحويل هذا العلم إلى تكنولوجيا، والحوار مع الآخر، والعقلانية، فضلاً عن المساهمة في بناء الحضارة الإنسانية... عندها نطور هويتنا على أسس جديدة.

*بما أن مشروعنا القومي فشل، ترى هل نحن بحاجة إلى ثقافة جديدة.؟

**ثقافة جديدة بالمعنى الدقيق والحرفي للكلمة، لا، لسنا بحاجة إليها، لا يوجد جديد يبدأ من العدم، وليس كل ما يُهزم هو سيء مئة بالمئة، لا أعتقد أن أفكار ساطع الحصري مخطئة، لكن أفكاره تحتاج إلى تطوير، وكذلك أفكار زكي الأرمبوزي، كما لا أعتقد أن مشروع جمال عبد الناصر كان مخطئاً، لكن لا شك نحن بحاجة إلى نسوع مسن النقد الذاتي المعمق الذي يعيد بناء المشروع القومي على أسسس جديدة.

*أنت في غير مكان تتجنى على البرجوازية العربية، وتتهمها، ربما بطريقة قسرية، بعدم تقديمها شيئاً يذكر على عكس البرجوازية الغربية، ألا يحق لنا أن نتساءل: لماذا هذا التجني علماً أن هذه البرجوازية هي من أنجبت أولئك المثقفين الذين تتحدث عنهم.؟!

**هذا من الأوهام الشائعة مع الأسف، وما تزال شائعة حتى الآن. هناك شكلان من الوهم يسكنان الثقافة العربية. الشكل الأول هو: اعتبار أن المثقفين قد جاؤوا بسلطات پرجوازية عربية فاعلة تستطيع أن تنقل أفكارهم من حيّز الإمكان إلى حيز التحقق والوجود. الشكل الثاني هو: اعتبار أن المثقف العربي فاعل في عالمه العربي، وسيكون كذلك في المستقبل – إن كان هناك مستقبل – هذا كلام لا معنى له على الإطلاق، يكون المثقف فاعلاً فقط عندما يندرج في فضاء سياسي حرر تعبر عنه أحزاب سياسية مختلفة، قولاً واحداً لا وجود لمثقف بدون وجود فضاء سياسي اجتماعي حر.

" لكن هذا لا يمنعني القول مجدداً أن نظرتك هذه إلى البرجوازية العربية من المآخذ التي قد تؤخذ عليك على عكس نظرتك للبرجوازية الغربية. ما السبب في نظرتك هذه؟

** بالنسبة إلى الثورة البرجوازية الغربية وأعني هنا الثورة الفرنسية تحديداً، هذه الثورة التي ما أزال أراها أعظم تورة في التاريخ من حيث شموليتها وتكاملها واتساقها مع ذاتها، هذه الثورة قامت بها طبقة مهيمنة وقائدة قدمت إنجازات للبشرية لا يمكن لعاقل أن ينكرها، أما فيما يخص البرجوازية العربية فأصر على أنها ولدت موءودة. ولم يكن لديها من الكثافة التاريخية ما يجعلها طبقة، وأظن أنه لم يتح لها أن تؤسس لقاعدة اقتصادية برجوازية، ولا لأن تؤسس دولة بالمعايير البرجوازية على المستوى السياسي والثقافي والأخلاقي. لذا أرى أنها ولدت موءودة من البداية. والذي سارع في وأدها مبكراً تخلف المجتمع من ناحية، وثقل السيطرة العثمانية مسن فاحية أخرى ، فضلاً عن وصول الاستعمار الأوربي المباشر من جهة أخرى ، هذه الأسباب مجتمعة لم تجعل مما عندنا برجوازية بل فلكلوراً

للبرجوازية ، وهذا الفلكلور هو الذي أنتج هذه الثنائيات لدينا كالعلم والدين، الإيمان والإلحاد، الحداثة والتقليد أو الموروث. السخ، قولاً واحداً البرجوازية العربية ولدت تلفيقية ووئدت تلفيقية وما استمر منها ظلَّ تلفيقياً، وإلا فما معنى الأصالة والمعاصرة؟ وما معنى الحداثة والتقليد؟ هناك حداثة فقط! لماذا نسعى إلى التقليد؟ لماذا نسعى إلى التقليد؟ لماذا نسعى إلى اللها؛

أستطيع أن أضيف أنها تلقيقية في الاقتصاد كذلك، لأنها تنتج شيئاً وتستهلك شيئاً آخر، كما كانت تلقيقية في الثقافة والسلوك، كأن تذهب إلى الجامع يوم الجمعة وتحتفل بالأعياد، في الوقت الذي تستكلم فيسه باللغة الإنكليزية أو الفرنسية ضمن جدران منازلها!! أو أن تركز على التراث وتستهلك آخر موديلات السيارات الأوربية والأمريكية!

ما هذه التقاليد العظيمة عندما نأكل مستورداً وتلبس مستورداً ونشرب مستورداً، في الوقت الذي نتحدث فيه بلغة امرئ القبيس أو بلغة عربية مقعرة؟! أعتقد أنه شيء له علاقة بسخريات التاريخ، وهذا ليس واقع البرجوازية العربية فحسب، بل الواقع العربي كله في القرن العشرين باستثناء عبد الناصر، لا شك أنه واقع فيه الكثير من كوميديا التاريخ ومأساته في الوقت نفسه.

"هل أفهم من كل ما قلته إنك من المحبطين أو المتشائمين؟

** ليست القضية كذلك، وإن كان الواقع لا يدعو للتفاؤل، لكسن اليس من كوميديا التاريخ أن يأتيك شخص كصدام حسين فيصبح موازياً لعمر بن الخطاب؟ أو أن تصبح الحرب مع إيران هي القادسية؟ إلى أن يأتيك حاكم عربي آخر فيصبح نسخة عن صلاح الدين، ثم يأتي الثالث ليكون حكيم الحكماء وعالم العلماء وشيخ المشايخ!!؟ إنها تراجيديا تحاكي القديم، لكن مع الأسف في ظروف الانحطاط، لذلك

فهي محاكاة ساخرة تثير الضحك والأسى، ولا تثير الإعجاب على الإطلاق.

- * كيف ترى حال العلمائية والعلمانيين في وطننا العربي؟
- ** أعتقد أن السؤال عن العمائية في الوطن العربي هو سوال زائف.
 - * لماذا؟ هل يسبب غيابها؟
- ** لا.. لأن العامائية لا توجد في جوهر مغلق ومسرتج بمفتات صغير يحيل إليها فقط؟ العامائية كمفهوم متماثل فسي جملة علاقات أخرى، مثلاً: عندما ترضى السلطة العربية بتطبيق الدستور وسسيادة القانون فإنها تدخل إلى العامانية من باب معين. عندما يتكون لدينا مجتمع مدني نكون قد دخلنا إلى العامانية من أحد الأبواب كذلك. وعندما نقوم بإلغاء الرقابة سامحين للعقول بالتفكير ندخل إلى العامانية أيضاً. عندما يصبح عندنا تداول سلمي في السلطة تكون قد طرقنا باباً من أبواب العامانية، والأمر نفسه عندما ننتج صناعة وطنية جيدة... إلخ.
 - * هل نفهم من هذا أن العمانية ليست شيئاً واحداً ومبسطاً؟
- ** بالتأكيد ليست كذلك.. لا يوجد علاقة مكتفية بذاتها من العلمانية، العلمانية هي ملخص لجملة علاقات حديثة في السياسة والاقتصاد والثقافة.
- * هل العلمانية منسجمة مع نفسها أم متناقضة؟ هل هي مع الدين أم ضده؟
- * بالتأكيد هي منسجمة مع ذاتها، فضلاً عن أنها تنطلسق من الإنسان الحر، والمواطن الحر الذي يمكن أن يكون متديناً أو لا، يقبل بالدين أو يرفضه، إنها تنطلق من مفهوم الإنسان بالمعنى الفلسفي

لمقولة الإنسان، أي أن جميسع البشسر متسساوون في الحقسوق والواجبات. إلخ.

هكذا أتصورها على الأقل ، وليس من خلال المجابهة الصارمة بين الدين أو اللادين، غير أن بعض الفيورباخيين العرب يتصورون أن تطور المجتمع العربي يحتاج إلى العمانية التي يرونها مجابهة بدين الإلحاد والإيمان، متجاهلين أنها علاقة مجتمعية مكونة من الدستور والمواطنة والأحزاب السياسية إلى جانب الثقافة والتعليم الحديث، باختصار لا يمكن للدولة العربية أن تكون حديثة إن لم تكن علمانية.

* ثمة سؤال فيما يخص الماركسية - بافتراض أنها إحدى المدّاهب العلمانية - ألا وهو إذا كان ظهور الماركسية مرتبطاً بظروف موضوعية، فهل يعني هذا أن لا مبرر لوجودها في ظلل غياب تلك الظروف؟ أو أنك تراها نظرية سرمدية؟

** لا يوجد نظرية سرمدية، إلا إذا كانت لاهوتاً لا علاقة له بالنظرية، حتى في حال كانت النظرية علماً فإن لها سنياقاً تاريخياً معيناً، فإما يمكن أن لا تنطفئ وإما تندرج في مشتقاتها، بهذا المعنى الماركسية ليست علماً وليست أبدية وليست سرمدية. لكن هناك نقطة لا يد من الإشارة إليها، هي أن الماركسية تبقى النظرية الأدق والأشمل التي قامت بتفسير سيرورة الإنتاج الرأسمالي. وهذه السيرورة لا تزال مستمرة، بمعنى آخر هناك بعض علاقات الماركسية ما تزال صالحة حتى اليوم.

* في ظل المتغيرات العالمية ما الذي تراه ما يزال صالحاً منها وما الذي لم يعد صالحاً، أين ترى فضائل الحركات الشيوعية العربية وكذلك أخطاءها؟

** للإجابة على هذا السؤال لا بأس من ضرب بعض الأمثلة. إذا أخذنا الطبقة العاملة وجدنا أنه لم يعد لها ذلك المكان المسيطر الدي كان حتى أواسط خمسينيات القرن الماضي، كما أن المركر الأممي انتهى منذ سقوط الاتحاد السوفييتي. أضف إلى ذلك مجيء الثورة المعلوماتية وما أدى إليه من تغيرات في الاقتصاد، هذه الأمور كلها تحتاج إلى أسئلة ماركسية جديدة.

أعتقد أن مأزق الماركسية التاريخي ناتج عن الفوات التاريخي الذي عائته عندما تحولت إلى (دوغما) مغلقة، ملغية جميع الأسطلة المستجدة في المجتمع الرأسمالي.

أما بالنسبة للماركسية في العالم العربي، فأعتقد أنه منذ البدايسة كان هناك خطأ كبير، ذلك عندما أخذت هذه الماركسية بمفهوم الطبقة العاملة في بلدان لا توجد فيها طبقة عاملة، وإن كانت موجودة فهسي طبقة جنينية، في الوقت الذي كان ينبغي أن تنطلق من فكرة ومفهوم التحرر الوطني، وليس مفهوم الطبقة العاملة، بمعنى كان يجب عليها الانتقال من الشق الاقتصادي المحض ، الذي ميّز الماركسية الغربية ، إلى الشق السياسي!

ومن المؤسف أن الماركسيين العرب والأحزاب الشيوعية العربية قد غلّبوا العقائدي والأيديولوجي على الواقع المشخص، لذلك تجدهم اخترعوا طبقة عاملة ثم اخترعوا لها حزباً ثم اخترعوا لها ديكتاتورية البيروليتاريا إلى آخر سلسلة الاختراعات.

إن هذا النقد الذي انتقدته، وهو نقد موضوعي وضروري، لا يلغي على الإطلاق الدور التنويري الذي لعبته الأحزاب الشيوعية في العالم العربي، ولا يلغي دورها العظيم في نشر الثقافة على المستوى الجماهيري الشعبي، خاصة في الخمسينيات والستينيات من القرن

الماضي، ولا يقلل من بسالة الشيوعيين الذين قاتلوا بشجاعة في كثير من البلدان العربية.

أما بالنسبة لما تبقى من الماركسية البوم، فلا شك أن هذا ســؤال قلق بالنسبة لي، إذ كنت وما أزال أؤمن بأنها النظرية الأكثر ارتقاءً في القرن العشرين، لكن على الرغم من ذلك فإنى أقترح ما يمكن أن أدعوه بفلسفة التحرر، وهي أن نأخذ أشياء من كارل ماركس وأن نعطف عليها الجهود الفكرية العربية التنويرية في القرن العشرين، بدءاً من الكواكبي ووصولا إلسي ياسين الحافظ وإلياس مرقص وقسطنطين زريق. بمعنى أن نقوم ببناء نظري جديد قوامــه مفهـوم التحرر، التحرر الوطئى، والتحرر الاجتماعي. أقول ما قلته انطلاقاً من أن التمسك بالكلمات ليس مهماً، مع العلم أنني ما زلت مدمناً عليي قراءة الكثير مما يكتب عن ماركس والماركسية، غير أننى كمسا قلت أسعى نحو التحرر من الأسماء. فإذا كانت الفيزياء مثلاً وهي أكثر العلوم تطوراً وازدهاراً وتقدماً لا تنسب إلى شخص معين سواء كسان لافوزيه أم اينشتاين أم غيرهما، فلماذا نصر على عرض التحرر باسم كارل ماركس في الوقت الذي يجب عثينا فيه الانفتاح على مسوروث التحرر الإنسائي ككل!؟ وأضيف بأننا إذا لم نقم بهذا فسنقع في نوع من الأصولية وإن كانت هذه الأصولية تدّعي الحداثة.

حقيقة أتمنى على الماركسيين العرب أن يقوموا بنقد ذاتي عميق يعيدون من خلاله النظر في نظريتهم، وأن يحاولوا ما أمكسن التجديد فيها، لا شك ثمة محاولات في هذا، مثل محاولة الباحث عطية مسوح، لكنها محاولات قليلة جداً، في المقابل نجد أسماء شهيرة في الماركسية العربية، بعد عام أو عامين من سقوط الاتحاد السوفييتي يتخلون عن ماركسيتهم التي قضوا فيها نحو نصف قرن. السؤال الذي يطرح نفسه

هذا هو سؤال أخلاقي: ترى هل من يتخلى عن ماركسيته بعد عام أو عامين من سقوط الاتحاد السوفييتي كان ماركسياً؟ أعتقد أنه لم يكسن ماركسياً على الإطلاق في حياته كلها، وإلا لكان لديسه دافسع أخلاقسي يجعله يجاهد ويقاتل من أجل تطوير الماركسية التي هي هويته الذاتية التي تبناها ردحاً طويلاً من الزمن.

* في الآونة الأخيرة أصبحت بعض القيادات العربية الحاكمة هي من يدعو إلى الإصلاح، من المعروف أن الديمقراطية حامل من حوامل الإصلاح. انطلاقاً من هنا ما مدى جدية هذه الدعوة؟ بمعنى آخر ها يمكن للدولة السلطة (بافتراض أن الدولة في المجتمعات العربية اختزلت بمفهوم السلطة فقط) أن تنتج ضدها الطبيعي؟ أم تراها تسعى إلى ذلك بغية أن تظل قادرة على الاستمرار في ظل اختلال الماوازين في العالم؟

** لا يمكن أن يدعو الإنسان إلى الحرية إن لم يكن حسراً في بيته، ولا يمكن لإنسان أن يدعو إلى الإصلاح وقد تربى على الفساد، وبالتالي فإن محاولات بعض الأنظمة العربية في الإصلاح هي محاولات إما اضطرارية وإما تلفيقية أو مجزوءة، وفي معظم الأحوال لن تفضي إلى أي شيء.

يقول كارل ماركس: (إن من يريد أن يفهم لوحة فنية عليه أن يكون قد تلقى تربية فنية صحيحة)، يمكن أن نسقط هذه المقولة على محاولات الإصلاح التي تقوم بها بعض الأنظمة العربية، إذ إن من يريد الإصلاح عليه أن يكون قد تلقى تربية إصلاحية رشيدة، لا أن يكون قد تربي على الفساد وأوغل فيه، لأن هذا الفساد لن ينتهي بسه إلا إلى فساد جديد أشد خطورة وأكثر فتكا من الفساد القديم، لكن على السرغم من هذا كله إنه لمن علام الخير أن تشعر بعص الأنظمة العربية

بالحاجة إلى الإصلاح ومحاربة الفساد، على الأقل كي تكون قادرة على مواجهة التحديات الخارجية، الإسرائيلية منها على نحو خاص.

* إذا كانت السياسة كما ترى في غير مكان، ليست أكثر من صراع مفتوح بين القديم والجديد، التنويري والإظلامي، التعيمي والتقيني.. في حالة كهذه، هل بإمكان السياسة أن تخلق أدبا وأديبا، وأن تنشئ سوقاً من القراءة؟ ثم هل بإمكان الأدب إيجاد سياسة أقل تبعية وضبابية؟

** كنت أتكلم عن مقولات عامة، ولا أتكلم عن السياسة بالمعنى الدقيق للكلمة، طبعاً كل صراع يؤدي إلى تفجير أسئلة جديدة، ويؤدي إلى التخلي عن شيء قديم والتمسك ببدايات شيء جديد، لكن السياسة بمعنى الصراع، كما جاء في سياق السؤال، لا تتحقق إلا من خلال خلق فرد له ذاتية حرة ومستقلة، فرد قادر على الرفض والقبول والاقتراح والمبادرة، إذ تكوين الفرد، أي البحث عن فرد مستقل الإرادة هو ألف باء السياسة، ودون هذا الفرد المستقل لا يمكن الحصول على قارئ، بافتراض أن القارئ الذي لا شخصية لله يقول باستمرار بثقافة الأدعية، وبغياب الفرد المستقل لا يمكننا الحصول على شخصية كاتب، لأن الكاتب التقليدي دائماً يعيد كتابة ما هو مطلوب منه كواجب مجتمعي أخلاقي، وبالتالي لا يمكننا الوصول إلى مجتمع حديث يطرح أسئلة جديدة، ويفتش لها عن إجابات جديدة، ذلك لأن المجتمع التقليدي هو مجتمع يقيني ومطمئن، ويعتقد أن الحقيقة كلها قائمة في زمن قديم، وما عليه يقيني ومطمئن، ويعتقد أن الحقيقة كلها قائمة في زمن قديم، وما عليه يقيني ومطمئن، ويعتقد أن الحقيقة كلها قائمة في زمن قديم، وما عليه يقيني ومطمئن، ويعتقد أن الحقيقة كلها قائمة في زمن قديم، وما عليه

أما هل بإمكان الأدب خلق أو إيجاد سياسة أقل تبعية وضبابية، فأقول إن الأدب ليس حزباً سياسياً أو منظمة توريسة حتسى يسستطيع

القيام بمهام كهذه، وهي من مهمات الأحزاب السياسية، لكن بمقدور الأدب أن يشير إلى النواقص وأن يلمــح إلـى الأخطـاء وأن يوجّـه المجتمع وأهل السياسة إلى ما ينبغي أن يكون.

* نحن لا نمل من ترداد أن الإسلام عرف الديموقراطية قيل الغرب، وهذا، كما يرى البعض، إسقاط محض.

د. دراج هل مازالت هذه الأحكام مسيقة الصنع والتصورات الشائعة مقبولة اليوم. على الأقل من قبل الفكر التاريخي النقدي؟ هل آن الأوان كي نضع حداً لإسقاط أفكار الحاضر على الماضي؟

** كل فكر موروث يحاول تفسير الواقع الطلاقاً من الفكر ذاته لا يقدم إجابة صحيحة على الإطلاق. وهذا الحديث المكرور لدرجة الضجر عن عظمة الإسلام، وأن الإسلام علم العلوم هو كلام تضليلي لا معنى له على الإطلاق، وإذا كان الإسلام عظيماً إلى هذه الدرجة، فلماذا يعاني المسلمون مئذ أكثر من ألف عام التدهور التاريخي والانحطاط العلمي، فضلاً عن الانغلاق التاريخي المستمر؟

طبعاً السرّ أو السبب ليس في الإسلام، إنما في المسلمين، في أن أو السبب ليس في الإسلام، إنما في المسلمين، في ارتقوا فباستطاعتهم عندئذ تقديم قراءة راقية للإسلام، وإن بقوا في انحطاطهم، فإنهم يشدون الإسلام معهم إلى انحطاط جديد.

أكثر من ذلك، فكرة عزل المجتمع الإسلامي عن المجتمع الكوني هي فكرة لن تقدم إلا الدمار للمجتمعين العربي والإسلامي، وطالما أن المجتمع الكوني موجود سياسيا واقتصاديا، فلماذا يصر المسلمون على هذه الخصوصية؟ أعتقد أن تأكيد مفهوم الخصوصية يهدف فقط إلى إنتاج وإعادة إنتاج علاقات التبعية وعلاقات التدهور والانحطاط. من ثمّ كيف يكون الإنسان في القرن العشرين والحسادي والعشرين ويتحدث عن الشورى؟ أو الشوروقراطية؟ هذا كلام تلفيقي تقوم بسه

مجموعة من المثقفين والمشائخ المرتزقة. أعتقد أن هذه النزعة الإسمية هي دليل انحطاط، إذ لا يوجد مثقف صادق ونزيه، سواء كان متديناً أم غير متدين، يتمسك بالكلمات مثل الشورى أو الديموقراطية، بل يتمسك بالقضايا التي جعلت العرب قي هذا العصر لا يجدون خلاصهم إلا في الشورى كنظرية سياسية، أو لا يعرفون سوى الحديث عن الخصوصية المطلقة، وهو حديث استشراقي ينطوي على الكثير من الاحتقار والمهانة للشعوب العربية والإسلامية.

- * في معرض إجابتك قلت إن المسلمين يعيشون مرحلة الانحطاط منذ ألف عام. هل تعتقد أن لموت المعتزلة أثراً في هذا التخلف؟
- ** ربما، وإن كنت أرى السبب الأساسي هو في ذلك التحالف المستمر بين الدولة والدين السلطوي، الأمر الذي جعل السلطة في النهاية بمستوى يوازي المجتمع ولا يلتقي به، إضافة إلى ثنائية الرعية والسلطان، قكان لابد من تكفير العلوم، وتكفير الحوار، وتكفير الفلسفة، والعقل الطليق، واختصار المعرفة كلها في تأويل ديني سلطوي مغلق ومستبد تأخذ به السلطة.
- * فيما يخص عصرالنهضة برأيكم هل كانت أفكار رجال ذلك العصر طوباوية، بمعنى هل كان ثمة وجود لمجتمع ناضج يعي هذه الأفكار، هذا من جهة، من جهة أخرى هل تسراهم اختساروا السزمن الصحيح من ناحية الظرف السياسي الموضوعي لنشر أفكارهم.؟
- **بالنسبة إلى الشق الثاني من السؤال أعتقد أنهم اختاروا الظرف المناسب لطرح أفكارهم، ذلك بسيب الضعف الشديد في بنية السلطة في هاتيك الأيام، فضلاً عن أنهم كانوا يقرنوا بين الأفكار والتحرر، وهذا ما كان يتطلع إليه الشعب العربي!

أما مأساة المثقف العربي التنويري - طه حسين مثالاً - وهذا جواب الشق الأول من السؤال، قلا يعود إلى غياب برجوازيات فاعلمة فقط، إنما يعود إلى تقليدية المجتمع الموروث عن السيطرة العثمانية، بمعنى آخر انتشار الجهل واستفحاله! أتذكر هنا عندما طرح طه حسين في كتابه الشهير " مستقبل الثقافة في عصر" كانت نسبة الأمية تتجاوز ممد وحدها! من هنا يحق لنا أن نتساءل كيف يمكن لمثقف أن يكون فاعلاً في مجتمع جاهل لا يعرف القراءة والكتابة!؟

* هل ثمة اختلاف وتباين بين سلفية عصر النهضة وسلفية عصرنا الحالي أم هناك نقاط تقاطع وتلاقى ؟

**أعتقد أنه لا توجد أية علاقة بين السلفيتين، وإن كنت أفضل أن أدعو القوى الأصولية السلفية الموجودة اليوم بالإيديولوجية الدينية الجماهيرية الموسعة، في الوقت الذي أنسب فيه سلفية عصر النهضة إلى عصر وعقل التنوير،إذ هي حقيقة تنتمي إلى الخطاب الديني التنويري، والفرق بينهما واضح تماماً إذ كان الخطاب الديني التنويري في بداية القرن الماضي يبحث عن الأفق والانتصار، لذلك كان يقوم بصياغة الأسئلة الدينية انطلاقاً من الحاجات اليومية ومسن وجهة نظر الوقائع الوطنية المشخصة، بينما الخطاب الديني الجماهيري الموجود الآن ما هو إلا ترجمة أو نتيجة للهزيمية التي الجماهيري الموجود الآن ما هو إلا ترجمة أو نتيجة للهزيمية التي الجماهيري الموجود الآن ما هو إلا ترجمة أو نتيجة للهزيمية التي على أنقاض الهزيمة لا لكي يواجهها، إنما كي يستثمرها ويعيد إنتاجها كهزيمة مفتوحة إلى الأبد، ولذلك فإن هذا الخطاب لا يشتق الأسئلة كهزيمة من حاجات المواطن العادية بل يلغي هذه الحاجات المشروعة الدينية من حاجات المواطن العادية بل يلغي هذه الحاجات المشروعة الوطنية تغيباً كاملاً مدافعاً عن الآخرة وأسئلة الغيب وما لا يسرى....

النح، انطلاقاً مما ذكرت نجد أن الكواكبي وعبده والأفغاني... ينسبون إلى عصر التنوير، بينما ينسب من نراهم الآن إلى الظلام والظلامية.

*لكننا في الوقت الحالي رأينا أن القوى الدينية المعاصرة وبفضل الموروث القابع في البنية النفسية للعصر هي التي حررت إيران مسن نظام الشاه، وهي التي حررت جنوب لبنان من الاحتلال الإسسرائيلي، وهتي التي توجّه الضربات الموجعة لإسرائيل في فلسطين.... في ظل غياب شبه كامل للقوى العلمانية!

**يجب علينسا أن نسدرك أن القوى العلمانية والديمقراطية والوطنية والقومية لم تقم بنقد ذاتى موستع ولم تستطع بالتالي إعدادة تجديد نفسها لتقديم مشروع جديد، وبسبب غياب هذا المشسروع الوطنى المعارض نمت وازدهرت القوى الدينية الحالية هذا من جهة، من جهة أخرى ومع الاحترام الشديد جدا لكل الشهداء الذين ذهبوا في سبيل جنوب لبنان وفلسطين ومناطق أخرى، لا أستطيع أن أقنع نفسى بأن المشروع الديني هو الذي سوف ينقذ العالم العربي من انحطاطه... يستطيع العنصر الديني في حالات التحريض والاستشهاد أن يوجّه ضربات موجعة إلى إسرائيل والأمريكان، لكنه لن يكون قادراً إطلاقا على بناء مجتمع حديث له علاقة بالمجتمعات الإنسانية المعاصرة والدليل على ذلك ملموس، إذ يستطيع ابن لادن كما يُقال-وإن كنت شخصياً أشك في ذلك - أن يضرب الأمريكان في نيويوك، لكنه لم يستطع القيام بأي شيء ينهض فيه بأفغانستان، على العكسس من ذلك، حولها إلى مجرد أطلال وبقاع موحشة! وإذا أخذنا مثلاً آخـر كالقوى الإسلامية في السودان الذي هدو مخزن الغذاء العربي والإفريقي كما يُروى، مع ذلك لم ينتج سوى المجاعة المستشرية والققر المدقع والتقاتل بين الشمال والجنوب. كذلك حكمت القوى اللإسلامية مدة معينة في الجزائر من غير أن تقدم أداءً أفضل من السلطات السابقة! وإذا انتقلنا إلى الإيرانيين نجد أنهم على الرغم من خطابهم الموسع، لم يقدموا أي شيء باستثناء المساوامات التي لا نهاية لها للولايات المتحدة الأمريكية... إذاً لماذا سأدافع عن القوى الدينية الحالية بدلاً من المعايير الكونية الصالحة لكل البشر كالمواطنة والمساواة والحقوق... ولا أدري لماذا يصسر المسلمون على نموذج إسلامي.؟ فضلاً عن أن مثل هذا النموذج المفترض يحيل غائباً إلى الماضي! ناهيك عن أنه ليس عندنا كتابة موضوعية للماضى!!

وإذا عُدنا إلى الماضي سنجد أنه كان عندنا الدهار عندما كانست الدولة قوية وليس الإسلام، خذ مثالاً، معاوية أنتج شيئاً مهماً عندما كانت لديه دولة قوية وسلطة سياسية قوية، مع أن معاوية لسم يكسن متديناً! من جهة أخرى إذا أخذنا خليفة متديناً جداً كعمر بن عبد العزيز نرى أنه لم يقدم شيئاً! وإذا تساءلت عن ماهية البرهان علسى أن العصر الذهبي للإسلام هو عصر الخلفاء الراشدين، مع كامل محبتنا واحترامنا لشخصيات عظيمة كعمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب... سأجد نفسي مضطراً للتساؤل من جديد كيف يكون هذا العصر – عصر الخلفاء الراشدين – ذهبياً، أي قائماً على المبادىء الإسلامية الحقة، الخلفاء الراشدين – ذهبياً، أي قائماً على المبادىء الإسلامية الحقة، ويذهب فيه عمر قتيلاً وعثمان قتيلاً وعلي قتيلاً.؟!! أعتقد أنه يجب علينا إعادة كتابة التاريخ العربي الإسلامي من وجهة نظر موضوعية، ونبين أنه كان عظيماً عندما كانت هناك دولة قوية، بنية قوية، لا علاقة لها بالدين، قادرة على الفعل والحركة والتغيير.

*تحويل الدين إلى إيديولوجية ألا يغير.؟

**ينتج قوة تحريضية فقط، كما رأينا في غير مكان من هذا الحوار، دعني هذا أستطرد وأقول لعل الحملة الشرسية التي قادها كثيرون ضد طه حسين في العشرينات من القرن الماضي وكذلك السبعينات، خاصة بعد هزيمة ١٩٦٧، لا تعود إلى منهج ديكارت، ولا إلى قضايا التنوير، وإنما إلى المنطق الداخلي الذي كان قائماً في دراسته، بمعنى المنطق الذي يطالب بكتابة جديدة للتاريخ العربي الإسلامي، اعتماداً على الموضوعية المبرأة من التشيع والتحزب المسبق ولهذا رُفض رفضاً كاملاً، ومن المؤكد أن العرب أو السلطات العربية لا تريد إعادة كتابة التاريخ العربي الإسلامي بحيث نميّز فيه ما بين الوهم والحقيقة.

*على الرغم من هذا ألسنا بحاجة إلى قطيعة ابستمية مع تراثنا.؟

**عندما يتطور العقل وإمكانيات العقل والمساءلة والتمييز تظهر بداهة إشكالية القطيعة المعرفية (الابستيمية) بين الثقافة العربية المعاصرة والموروث القديم، لكن طالما أنه لا يوجد تطور في العقال السياسي والمعرفي وفي الحراك الشعبي فإن كلمة القطيعة لا معنى لها على الإطلاق، لكن عندما يصبح لدينا الحراك المطلوب فيان القطيعة محتمية.

*في إجابتك على السؤال الأسبق ربطت ظهور الظلامية بهزيمــة المعرد أن المفارقة تكمن في أن خطاب سيد قطب في مصر قبل ١٩٦٧ غير خطابه بعد ١٩٥٧، بمعنى انه لم يكن مرهونــاً بهزيمــة ١٩٦٧، وكذلك خطاب مصطفى السباعي فــي ســوريا قبـل وحـدة ١٩٥٨، هو غير خطاب سعيد حوى بعد آذار ١٩٦٣!

**دائماً هناك صلة وثيقة بين النص والسياق، سواء كان السنص دينياً أم أدبياً أم سياسياً .. كل نص مهما كان لونسه وطبيعته يتاثر بالسياق الذي قام فيه، فسيد قطب في أربعينات القرن الماضي كان ناقداً أدبياً وكان يكتب مقالات أدبية في مجلة الرسالة. لكنه كرد فعسل على السياسة الناصرية التي ضيقت الخناق كثيراً على الحريات العامة ملغية العمل السياسي سواء كان إسلاميا أم شيوعياً... هذا كله جعل من سيد قطب يغير مواقفه ويكتب كتابه معالم فيى الطريق وعن الجاهلية الجديدة... معنى ذلك أن ظاهرة سيد قطب هي أثر و رد فعل شديد على الفترة الناصرية. أما بالنسبة لمصطفى السباعي في سورية - في الخمسينات - كان يعتبر أكثر تقدمية بما لا يقاس من كثير من التقدميين أو بقايا التقدميين اليوم، إذ كان يتحدث عن الاشتراكية وعن التعددية السياسية، وكان يقبل بالبرلمان وبالانتخابات وبالمجتمع المدنى ... جميع هذه الأفكار هي انعكاس للسياق، سياق السلطة والسياق التاريخي للأمة العربية، ما يطسرح الآن هسو تعبير عسن الهزيمة، أما ما كان يطرح سابقاً فقد كسان تطلعاً نحسو الاستقلال والتحرر سواء كان الخطاب قومياً أم ماركسباً أم دينياً ... هذه الخطابات جميعها كانت تبحث عن أفق وتؤمن بالمستقبل، أما الآن فلا أحد يبحث عن أفق أو يؤمن بمستقبل، وإنما الأغلبية تغوص في صيرورة من التفكك والاستنقاع لا نهاية لها.

*في مطلع عصر النهضة كان ثمة الكثير من رجال الدين النين السذين استنكروا دعوات الظلاميين على نقيض اليوم، ما تفسيرك لهذه الظاهرة.؟

**المثقف العربي تقليدياً جاء من الشيخ ... ومقولة المثقف من حيث هي، هي مقولة حديثة ظهرت في أوروبا في نهاية القرن

السادس عشر. وبدأت تنتشر في العالم العربي في بداية القرن العشرين أو قبله بقليل.. هذا الشيخ التقليدي الذي استمر في التاريخ العشرين لقرون طويلة ، ولا يزال ، أنتج في داخله بسبب الهيمنة الاستعمارية والآثار السلبية للسيطرة العثمانية تناقضاً داخلياً، خصوصاً عندما نظر الشيخ التقليدي إلى الغرب وتقدم الغرب ومعارفه، تمرد هذا الشيخ – إذا أردت – على نفسه منقسماً إلى قسمين: مثقف سلطوي تابع إلى ما هو قديم يغيب المشخص ويحتفي بالآخرة، وشيخ حديث – إذا أردت كذلك – أو مثقف هجين هو نصف شيخ ونصف مثقبف عديث، اشتق أسئلة الدين من الواقع، بسبب ذلك ذهب الإمام محمد عبده إلى أفكار سبنسر، وقرأ الطهطاوي أفكار جان جاك روسو، ولذلك عبده إلى أمين، وهو إنسان متدين، إلى حقوق المرأة...

من كل ما ذكرته سابقاً يجب أن نعلم أن الخطاب الديني لم ينستج من حيث هو تحرر الإنسان أو الدعوة لمثل هذا التحسرر في مطلبع القرن العشرين، إنما انفتاح الفكر على الواقع هو الني أنستج هذه المقولات، وقد ساعد على ذلك وجود دولة ضعيفة، حريات نسبية، سيطرة استعمارية... الخ.

*مهما تكن جذرية التيارات الإسلامية اليوم، هل ينبغي أن ننظر اليها دائماً وكأنها تنتمي إلى حلقة استعادة السلطة / الزمانية، المكانية / أم أننا نشهد حركة ذات طبيعة ومدى جديدين، بمعنى حركة تستجيب لظروف لم تعهد من قبل في تاريخ علاقات الإسلام، والدول، والمجتمعات.؟

**ليس الجواب على هذا السؤال بهذه البساطة، ذلك أن الحركات الإسلامية مجموعة عناصر، وإذا لم ننظر إلى جملة العناصر التي كونت الحركات الإسلامية فإننا أن نستطيع أن نفهمها..

أولاً: هناك الخيبة الشديدة من الدول التي ادعت الحداثة والقومية والتحرر، (مكرراً) هناك خيبة شديدة...

تانياً: هناك الشعور بالنقص إزاء الأوروبي المتفوق والمنتصر...

ثالثاً: هناك حنين إلى الماضي الذي كانست فيسه الحيساة بسيطة متقشفة وفقيرة ضد هذا الاستهلاك الفاجر الموجود كإيديولوجية وليس موجوداً كإمكانية في العصر الذي نعيش فيه ... أضف إلى ذلك انتشار الجهل الذي ينتج قراءة جاهلة ثلنص الديني، فضلاً عن دور الولايسات المتحدة وحلفائها بعد عام ١٩٦٧ في استغلال الدين الظلامي، ومسن يرجع إلى بعض مقالات بريجسنكي عام ١٩٧٤م يجد جملة تساؤلية: "كيف يمكن للأمريكان أن يستخدموا العامل الإسلامي في هزيسة وإسقاط الحركات التحررية في العالم العربي والإسلامي". وهذه الجملة لها دلالة.

*من المسلم به أن عقلانية العلوم الاجتماعية - حسب تعبير أركون - ومنهجيتها شائعتان في المجتمعات الأوروبية - الغربية أكثر من شيوعهما في المجتمعات العربية والإسلامية، ومما لا شك فيه أن هذه العلوم نشأت منذ زمن بعيد وقد رافقت ووجهت التطور الصناعي والعمراني والسياسي والقانوني والمؤسساتي للمجتمعات الأوروبية. وهذا ما لم تشهده المجتمعات العربية والاسلامية حتى الآن.

الأسئلة التي تفرض نفسها هذا: أ-إذا أخذنا هذا التفاوت التاريخي بعين الاعتبار وأسقطناه على ما يراد اليوم من حوار للحضارات كيف يمكن لهذا الحوار أن يتم وكل هذه المسافة التاريخية العقلانية / العلمية بيننا وبين الغرب.؟

ب-إذا لم نقف جدياً أمام هذا التفاوت هل يمكننا أن نتحسرر مسن تفسيراتنا الخاطئة التي تقيم التضاد المطلق بسين شسيئين: أي بسين

الإسلام " المضاد " للعلم والفلسفة والعلمانية - بحسب زعم البعض - وبين الغرب المحبذ لهذه القيم والحاضن لها.

**الثورة البرجوازية الأوروبية ظهرت منذ البداية مدعومة من قبل البحث النظري أو من قبل المقكرين وبذلك لن نستطيع الفصل بين التورة البرجوازية الغربية وبين فلسفة العلوم، ولوك، وكانت، وهويز، وجان جاك روسو إذا كان هناك في المشروع الأوروبي نوع مسن التكامل والتكافل بين السياسي والثقافي ولا يزال هذا التكافل قائماً حتى اليوم، بدليل أن ميتران (رئيس فرنسا الأسبق) - مـثلا - جعـل مـن ريجيز ديبريه مستشاراً ثقافياً له. وكان يستعين بآلان تورين، وإريك لورو، وفي الغرب عندما ظهر ما يدعى بالنظام الدولي الجديد لمع نجم فوكوياما وهنتنغتون ويرنارد لويس ... إذا هناك تحالف (مضمر أو معلن) بين الثقافي والسياسي من حيث هو تقليد تساريخي لا كشيء مخترع وخاضع للمصادفة، بينما هذا الشيء غير موجود فسي العالم العربي نسبب بسيط هو إن تقدم العلوم سواء كانت علوما اجتماعية أم علوما بالمعنى الدقيق يحتاج إلى سلطة وطنية ديمقراطية تقبل بحرية البحث.. تتطور العلوم الاجتماعية عندما لا يكون هناك رقابة، وعندما يكون للدولة شرعية تحاول توطيدها بمعرفة من خارجها، وتتطور العلوم بتحولها إلى قوة منتجة، الأمر الذي يُحيل على الدولة الوطنيسة مسؤولية.

ما حصل في الدول العربية هو أن الرقابة ماتزال هي القانون المسيطر وبذلك تتحول العلوم إلى فلكلور للعلوم، بهذا يكون عالم الاجتماع الذي لا يستطيع الاتصال بالمواطنين وسائهم أسئلة حرة فلكلورا لعالم الاجتماع، والفيلسوف الذي لا يستطيع أن يعيد صياغة القضايا والأمور السياسية من منظور فلسفي حر هو فلكلور

للفيلسوف، وعالم الدين الذي لايناقش النص الديني من وجهة نظر التراكم المعرفي في حقل الدين وإنما من وجهة نظر مصالح السلطة هو فلكلور لعالم الدين، بهذا المعنى فإن السلطة العربية هي فلكلور للسلطة بقدر ما أن الطوم الاجتماعية في العالم العربي هي فلكلسور للعلوم، أكثر من ذلك، تحتاج الدول إلى العلوم عنسدما يكسون لسديها مشروع مجتمعي بنياتي ذا تطور مفتوح، لكن عندما تكون الدولة بوليسية وقامعة فإن علمها الوحيد هو علم البوليس، ولذلك فإن رجل البوليس هو العالم الأكثر أهمية في المجتمع مثلما أن رجل الأمن هـو من كبار الأكاديميين مثلما أن الأمن هو علم الطوم، بهذا المعنى نجد أن فلكلور السلطة مضافاً إليه فلكلور العلوم في مجسالات مختلفة لا يستطيع إطلاقًا أن يحاور الغرب لا في العلوم ولا في خارج العلوم، من هنا تأتى تلك المأساة الكبيرة التي يعانيها المبدعون العرب ذلك أنهم إما أن يلتزموا الصمت ولا يقدموا شيئاً، أو أن يقدموا السَّيء الكبير ثم يعقبه الصمت بسرعة كحال المبدع الكبير جمال حمدان، أو أنهم يؤثرون المنفى حيث يتحولون إلى مستشرقين بشكل أو بسآخر. هدا بالنسبة إلى الشق الأول من السؤال، أما فيما يخص الشق الثاني منسه أرى أن هناك نوعاً من المنطق الاطلاقي أو المنطق الكلي الذي يخترع واقعاً ويخترع المفاهيم، كأن يرى الإسلام علماً خالصاً، وهذا الكالم ليس له معنى، وبالتالى يحول الغرب إلى شرّ خالص، وهذا نوع من التجريد، والتجريد لا يقبل الدراسة، إنما الدراسة تبدأ مسن الجزئسي والمشخص والعياني، وطالما أننا لا تنظر إلى الغرب كشيء مشخص وعياني فإننا لا نفهم منه شيئاً، وإذا لم ننظر إلى أنفسنا كعرب ومسلمين من خلال الجزئى واليومي والمشخص والعياني فإننا لنن نفهم شيئاً مما يجري حولنا.. بؤس الفكر الإسلامي المعاصس أنه

يتعامل مع الكليات، الكليات لا تقول شيئاً، العلم يبدأ من المجزوء والقياسي ...

*لكن أرسطو يقول: " لا علم إلا بالكليات "!!

**دعنا من أرسطو الآن. العلم لا يبدأ إلا من المجزوء، هذا هو حال الفيزياء وحال الكيمياء وحال الرياضيات وحال علم السياسة أيضاً، فعالم السياسة الحقيقي يبدأ من مفهوم المواطن، لا يبدأ من مفاهيم الحق والخير والعدالة والمساواة لأنه سيصل إليها لاحقاً وذلك انظلاقاً من دراسة الإنسان المشخص لوضعه الحياتي المشخص.

أستطيع أن أضيف أن منطق الكليات هو منطق ما قبل المعرفة مثلما أن المجزوء هو منطق ما بعد المعرفة.

*دائماً نظالب بإعادة تقييم العقل الديني، ألا يحق لنا أن تتساءل:
ثرى أليس عقل التنوير بحاجة إلى إعادة تقييم ونقد؟ أم تراه بلغ طور التكوين.؟ أين ترى مأساته وهزيمته.؟

**بالتأكيد بحاجة إلى إعادة تقييم بغية إكمال نواقصه، لاشسك أن عقل التنوير كان مشغولاً بمشروع، وهذا المشروع مجنوء وملسيء بالتناقضات، حتى في أكثر أشكاله ارتقاءً كان لديه الكثير من النواقص والأسئلة المؤجلة.

أستطيع أن أورد هذا أنه كان من فضائل عقل التنوير أنسه نسص مفتوح، ليس نصا مفتوحاً بالمعنى الأدبي أي كجملة مقولات، بل مفتوح على الحياة، كأن يبدأ من قضية المرأة وهي قضية مشخصة كما فعل قاسم أمين، أو أن يبدأ بمشاكة التعليم ومحاربة الأمية كما فعل طه حسين، أو أن يبدأ من مشكلة القانون ودولة الدستور والمؤسسات كما فعل لطفي السيد ... ما ميز هذا الفكر أنه كان مشروعاً مجروءاً ومليئاً بالتناقضات لكنه كان مشروعاً مفتوحاً على الواقع وعلى

الأسئلة الواقعية، وأعتقد أن مأساة هــذا الفكرهــي أنــه هُــزم أمـام الإيديولوجيات المغلقة مثل الإيديولوجية الماركسية والقومية التي بدأت من الكليات ولم تبدأ من اليومي المجزوء، ولهذا فإن هزيمــة الفكــر التنويري يمكن أن يقال أنها بــدأت، بشــكل أو بــآخر، مــع الثــورة الناصرية.

* هل نستطيع أن نضيف إلى مأساة هذا الفكر مأساة أخرى ألا وهي أنه لم يتمأسس.؟

**يعني بقي مشروعاً لم يكتمل مع الأسف، واليوم لا يمكن إكماله إلا من خلال سد الكثير من الثغرات السابقة كأن نوحد أكشر بين العقلانية والتحرر الوطني أو أن نبني نموذجاً فكرياً ثقافياً وطنيا يستلهم الثقافة الكونية مع إبقائه على الخصوصية الوطنية على عكس طه حسين الذي طائب بمحاكاة الغرب ملغياً الفروق كلياً بين مصر وأوروبا.

*دعنا نطوي أسئلة الفكر لنمضي ما تبقى من حوارنا في أجهواء الأدب ونقده.

د. دراج في ظل اختلال الوضع العالمي أي جنس أدبي أقدر على التعبير. هل هـو الروايـة؟ أم الفضاء الشـعري.؟ أم القصـة.؟ أم المسرح.؟

**أعتقد أنه ليس فقط الطلاقاً من اختلال الوضع العالمي، بسل الطلاقاً من الواقع العربي، الجنس الأدبي الوحيد القادر على التعبيس هو الرواية والسبب هو في غاية البساطة، ذلك لأن جميع العلوم الاجتماعية النظرية لا تتطور ولايمكن أن تتطور إلا في فضاء حسر و ديمقراطي وهذا غالباً غير متوفر في عالمنا العربي، فضلاً عسن أنسه بحاجة إلى سياسة ثقافية وعلمية لم تعودنا السدول العربية على

وجودها، مع العلم أنه لا يوجد تقدم في أي علم من العلوم إلا انطلاقاً من سياسة وطنية علمية هي امتداد للسياسة الوطنية بشكل عام.

بالعودة إلى الرواية أقول إنها تتميز بأمرين: الأول منهما: إنها لا تحتاج إلى أجهزة الدولة، مثلاً عالم الاجتماع كي يطرح آراءه علسى الرأي العام هو بحاجة إلى إذن من الدولة، أما الروائي فيكتب روايت ملتفاً بعرلته ملتحفاً بأفكاره لا غير.

الأمر الثاني: الرواية فن ماكر ومراوغ يستطيع أن يقول غالباً ما يريد دون أن يستفر الرقابة، وبهذا نجد الروائي يخلق من الفضاءات المتخيلة ما يشاء ويرحل قضايا الحاضر إلى أي زمن آخر، مثلاً عندما كتب جمال الغيطائي عن المستبد في الزيني بركات من غير أن يتطرق إلى العالم العربي بعد ١٩٦٧ بل رحل مواضيعه إلى القصرن السادس عشر، وكذلك عندما اخترع عبد الرحمن منيف مدينة موران بانياً منها إمبراطورية النفط محيلاً النظر إلى واقع النفط العربي دون أن يستقر أحداً ... إلى آخر الأمثلة، فضلاً عن أن الرواية تستفيد من علم الاجتماع وعلم التاريخ وعلم اللغة وعلم النفس ... شم تسدمج هذه الاجتماع وعلم التاريخ وعلم اللغة وعلم النفس ... شم تسدمج هذه الرواية هي أكثر الأجناس الأدبية مقدرة في التعيير عن الواقع العربي، الرواية هي أكثر الأجناس الكتابي الوحيد الذي يساعدنا اليسوم على فهم وقراءة واقعنا العربي.

*كأن إجابتك هذه كانت انحيازية وغير موضوعية وإنما أتت من كونك ناقداً أدبياً في مجال الرواية بالدرجة الأولى، بدليل أن منا بقي من الذاكرة الجمعية للعرب من أعمال أدبية فنية فيما يتعلق بهزيمة من الذاكرة الجمعية للعرب من أعمال أدبية فنية فيما يتعلق بهزيمة الله الداكرة الجمعية للعرب من أعمال أدبية فنية فيما يتعلق بهزيمة من الداكرة الجمعية للعرب من أعمال أدبية فنية فيما يتعلق بهزيمة الله

ونوس وقصائد نزار قباني هوامش على دفتر النكسة، في الوقت الذي لا تذكر فيه الذاكرة الجمعية العربية ولا رواية في هذا الخصوص.؟

**على كل أنت ذكرت مثالين متميزين، من غير أن تنسى أن المسرحية تحتاج إلى جمهور وهذا الأخير يحتاج إلى مسرح ومن تسم رقابة على عكس الرواية، وبالنسبة إلى الشعر من هو الشاعر الذي يستطيع أن يصوغ الوعي العربي على اتساع مساحته مقدماً لنا عملاً شعرياً يقرؤه الجميع! أو أن يقدم مسرحية كبيرة كسعد الله ونوس !!

هذا ولن ننسى أن قباني وونوس أتيا في سياق مختلف عن سياق اليوم، وعلى الرغم من كل ما سبق ذكره لا يستطيع الشعر وإن كان موجوداً أن يعبر عن الواقع العربي بتفاضيله ودقته كما تعبر عنه الرواية. مثلاً من يريد أن يفهم الواقع المصري اليوم يجد صعوبة في المواية مثلاً من يريد أن يفهم الواقع المصري اليوم يجد صعوبة في فهم هذا الواقع من خلال كتاب في الاقتصاد أو في علم الاجتماع أو في علم السياسة، لأن ذلك الكتاب لن يشرح له الواقع المصري بشكل متكامل، لكنه إن قرأ روايات صنع الله إبراهيم وجمال الغيطاني ومحمد البساطي وبهاء طاهر يستطيع أن يأخذ فكرة دقيقة عن الواقع المصري وعن نزوع هذا الواقع، وهنا يجب أن لا نغفل أن الرواية لا تتحدث فقط عن الحاضر بل وعن نزوع الحاضر أيضاً وهذا ما لايوجد في مسرحيات كبيرة.

*إذا كان باختين يتعامل مع الرواية في شروط تكونها وفي الشروط المستجدة التي تفرض تجدد تكونها، ولوكاتش يتعامل معها من حيث أنها تنموذجت في القرن التاسع عشر، كيف يتعامل معها الناقد فيصل دراج.؟

**أتعامل معها انطلاقاً من ثلاثة أمسور، الأمسر الأول: أن تقسوم بقراءة نظريات الرواية جميعها، بعد هذا يجب على الناقد أن ينسساها وإلا وقع في محاكاة وتقليد الآخرين.

الأمر الثاني: القيام بقراءة الرواية العربية من خلال تاريخ التطور العربي الشامل في القرن العشرين، فمن السخف قراءة الرواية كشيء منفرد، ولا نستطيع أن نكون رؤية خاصة بالرواية العربية إلا مسن خلال قراءتها في سياق علاقتها بالتطور الاجتماعي والثقافي والسياسي العام للعالم العربي.

الأمر الثالث: عندما تقبض على هذه الخصوصية، أي كيف تكون النص الروائي العربي في القرن العشرين تستطيع أن تحلل البنيسة الروائية انطلاقاً من منظور خاص.

* د. دراج تقول إن الواقعية أخذت شكلها العقلاني عند طه حسين ومحمد مندور، في حين أنها أخذت شكل " الالترام" في الأدب عند رئيف خوري، إلى أن أخذت شكلها الأخير والناقص عند محمود أمين العالم وحسين مروة. لماذا خصصت الأخيرين بالنقص في الوقت الذي بدا أنك أطنبت على الآخرين.؟

** لست متأكداً إن كنت قد قلت ذلك، وإن كنت قلته فعلاً، فأنسا أقصد إن طه حسين كان مفكراً قلقاً يقدّم الفكرة ثم بعد فترة لاحقة يعيد النظر فيها ويطورها مضيفاً إليها عناصر غريبة عنها، وبالتالي فان نقده الأدبي هو نقد هجيئي بمعنى ما، إذ يأخذ أشسياء مسن الواقعيسة وأشياء من التراث وأشياء أخرى من مدارس فنية متبابنة ثم يقدم لنا نصاً نقدياً مفتوحاً غير قابل للانغلاق. محمد مندور كان يسستأنس بالمواقعية كمنظور إيديولوجي عام لكنه يأخذ مفاهيمه النقدية مسن المدارس الفرنسية التنويرية، وقد يكون الحوار الذي كان موجوداً بين

المقولات الفنية الفرنسية الأكاديمية — إن صح التعبير — وبين التوجه السياسي الديمقراطي الذي كان سائداً هو الذي جعل من نص مندور نصاً مفتوحاً وواسعاً. رئيف خوري كان ماركسياً وشيوعياً، لكنسه متمرد، فهو قومي وماركسي وعندما اختلف مع الشيوعيين من أجل قضية فلسطين احتفظ بمنظوره الوطني القومي الخاص به وابتعد عين الشيوعية (من المعروف أن الحزب الشيوعي السوري اللبناني لم يدن قرار تقسيم فلسطين في حينه، لكنه عدل عين قيراره فيميا بعد المحاور) أي كان لديه باستمرار القدرة على الاختيار، وهده القدرة كانت موجودة عند طه حسين ومحمد مندور.

أما عندما أتحدث أو أنتقد محمود أمين العالم وحسين مروة فأنا لا أنتقدهما كشخصين وإنما كتيار إيديولوجي هو التيار الماركسي كما تجلى في النقد، وهو تيار كثيراً ما سود (أي جعل سيداً) الايدولوجيا على حساب الفئى، وهذا أمر مرفوض وغير مقبول!

فضلاً عن أنه كثيراً ما أعلى من الإيديولوجي المباشر على حساب القيمة الفنية ولهذا فإنه لم يكن قادراً على إعطاء أحكام فنية تقويمية صحيحة، لأنه كان يبدأ من السياسي والإيديولوجي ليصل لاحقاً إلى الأدبي والفني ولهذا بدا نجيب محفوظ في كتابات محمود أمين العالم الأولى مجرد كاتب برجوازي صغير متشائم بينما أتنسى كثيراً على رواية الأرض لعبد الرحمن الشرقاوي، وكثيراً ما قام حسين مروة بتجميل صورة مجموعة من الشعراء والقصاصين الصغار.. أعتقد أن نقل التحرب من الإطار السياسي إلى إطار التقويم الأدبي والفني للم يعدم شيئاً مهماً في الأعمال الأدبية والفنية العربية، لهذا بقى نقداً مجزوءاً أو منقوصاً.

*إذا كان كل تحول اجتماعي حقيقي يطرح أسئلة جديدة وفي إطار هذا التحول يولد الأدب. بعد هذه التحولات الدراماتيكية في البنية الاجتماعية والاقتصادية والثقافية في صميم المنطقة العربية والمواطن العربي. أين تجد ولادة هذا الأدب.؟

**هذا ســؤال استبصـاري، ولا أدري إن كنـت قـادراً علـى الاستبصار.. أعتقد أنه لا يوجد أدب يولد ولادة مباشرة منقطعة عمـا سبقه، لكن بالتأكيد هناك تحولات مستمرة في الأدب...

*هل هذه التحولات بالضرورة هي ملازمة ومزامنة للتحولات التي ذكرتها في سؤالي السابق.؟

**غالباً ملازمة، لأعطك مثالاً: الرواية العربية منذ بداياتها وحتى عام ١٩٩٩ أو بعد ذلك بقليل كانت تؤمن بمفهوم التقدم وتحتوي على كثير من التفاؤل بالمستقبل، لذلك كنت نراها تضع شخصية "الصبي" أو "الولا "وهو ولا ايجابي، هذا مانجده في رواية زينب له (محمد حسين هيكل) وفي رواية عودة الروح له (توفيق الحكيم) وفي روايسة الأرض له (عبد الرحمن الشرقاوي) وفي رواية ما تبقي لكم لسولمسان كثفاني).. مفهوم الصبي منطقباً يدل على المستقبل ولمذلك غالباً ما يأخذ صفات جميلة وايجابية جداً، كأن يكون ذكياً وحساساً عودة الروح، أو أن يكون متحدياً وصارماً كما في ما تبقى لكم. منه عشر سنوات ومع دخول العالم العربي طور الانهيار اختفت هذه الشخصية لتظهر شخصيات جديدة كالأصم والأبكم كما ظهر في رواية الشخصية لتظهر شخصيات جديدة كالأصم والأبكم كما ظهر في رواية رضوى عاشور عن الأطلال والظلال، أو كأن يكتب بهاء طهي عن الرواية السان لا ينتظر شيئاً.. مذ عقدين من الزمن على الأقل أخذت الرواية السان لا ينتظر شيئاً.. مذ عقدين من الزمن على الأقل أخذت الرواية السان لا ينتظر شيئاً.. مذ عقدين من الزمن على الأقل أخذت الرواية السان لا ينتظر شيئاً.. مذ عقدين من الزمن على الأقل أخذت الرواية السان لا ينتظر شيئاً.. مذ عقدين من الزمن على الأقل أخذت الرواية السان لا ينتظر شيئاً.. مذ عقدين من الزمن على الأقل أخذت الرواية السان لا ينتظر شيئاً.. مذ عقدين من الزمن على الأقل أخذت الرواية السان لا ينتظر شيئاً.. مذ

العربية تستلهم من فكرة المغترب المستسلم. على الأقل كسان سسعيد مهران (في رواية اللص والكلاب) مغترباً متمرداً الاعلى كسل هسذا المغترب الذي تكتب عنه الرواية العربية هو مغترب ينجرف مع التيار السائد، بهذا المعنى أرى أن الرواية العربية تعبر عن تحولات الواقع، الكنني ألاحظ أنها وصلت نسبياً إلى نوع من الانغسلاق، إذ هسي منسذ عشرين عاماً أو أكثر تعتمد على مفرد مغترب يسير نحو الاضمحلال. معنى هذا أنها لم تستطع العثور أو الوصول إلى صيغة جديدة تعبر بها عن المتحولات الأساسية التي يعيشها العالم العربي، وعلى الرغم مسن هذا هناك بدايات تحاول أن تفتح نوافذ جديدة في هذا الواقع الذي يبدو مغلقاً، نجد هذه المحاولات في الرجوع إلى الوثائق التاريخية كما فعل ممدوح عدوان في رواية أعدائي، أو محمود الورداني في رجوعه إلى مدوح عدوان في رواية أعدائي، أو محمود الورداني في رجوعه إلى تاريخ مصر قبل ثورة عبد الناصر أو ثورة عرابي.

* الناقد المغاربي د. بوشوشة بن جمعة يقول: النزعة التفاضلية (بين روايات المغرب العربي ومشرقه) ممارسة ومكرسة مسن قبسل المشارقة مبدعين ونقاداً، والذين يحصدون الرواية العربية هم قسي الرواية المصرية، وإن تجاوزها قلكي يشير إلى بعسض التجسارب أو بالأحرى النصوص السورية أو اللبتانية، متجاهلين بذلك ما يمور به المشهد الإبداعي المغاربي من تجارب في شتى تشكلات الفعل الإبداعي عامة والروائي منه خاصة".

د. دراج ما رأيك فيما ذهب إليه د. بوشوشة.؟

**في كلامه الكثير من الصحة، لكن يجب أن نشير إلى أمسرين، الأمر الأول: إن مركز الرواية العربية كان ولا يزال ولأسباب لا علاقة لها بآراء النقاد هو القاهرة، هذا معطى تاريخي، فعندما نتحدث عن الرواية العربية نقول إن المؤسس هو محمد المويلحي وإن تجاوزناه

نقول محمد حسين هيكل، وإذا تحدثنا عن صحود الرواية العربية تحدثنا عن نجيب محقوظ، فإن وصلنا إلى تجديد هذه الرواية في المرحلة الما بعد المحقوظية ذكرنا صنع الله إبراهيم وجمال الغيطاني وبهاء طاهر، ومن سوريا حيدر حيدر، إذا هذا معطى تاريخي لاتخترع نحن فيه مشرقاً يكتب الرواية ومغرباً لا يكتب الرواية!

الأمر الثاني: هو عبارة عن بطاقة شكر وامتنان للرقابات العربية ولجامعة الدول العربية التي تتحدث عن التكامل الثقافي العربي وبغية تحقيق هذا التكامل على شكله الأمثل (بتهكم مرّ) نجدها تضع كماً مبن الرقابات والعراقيل على حركة الكتاب العربي بشكل عام، بحيث لا يمكن لناقد مشرقي أن يحصل على رواية مغربية إلا بالمصادفة.

*لكن بوشوشة يضيف أن النقاد حتى في معرض القاهرة للكتاب يشيحون بوجوههم عن الأجنحة المغاربية مكتفين بالجناح المصري وبعض الأجنحة المشرقية.

**على الصعيد الشخصي أبحث باستمرار عن الرواية المغربية وأفتش عن أصدقاء كي يقولوا لي ظهرت رواية مغربية هذا أو هذاك، لكن هذا الأمر لا يغير كثيراً في المشهد النقدي، فبلد مثل تونس فيها بعض الروائيين الجيدين لكنهم قلائل جداً، والجزائر فيها الشيء نفسه، أما الحالة في المغرب فهي أفضل، لكنها لا ترتقبي إلى المستوى المصرى أو السوري أو اللبناني.

* الرواية جنس أدبي محدد تاريخياً، و(الأدبي) شكل إيديولوجي، و(الإيديولوجي) لا يدرك إلا في وظيفته في صراع اجتماعي محدد تاريخياً أيضاً « كما تقول. ترى لماذا حددت الأدبي بالإيديولوجي ونحن ندرك أن الإيديولوجية تموت بمرور مرحلة زمنية معينة، إذ لا وجسود

لإيديولوجية صالحة لكل زمان ومكان، فيما يقترض أن يكون العمل الأدبى الجيد عكس ذلك؟

** حددت الأدبى بالإيديولوجى، لأنه لا يوجد عمل أدبى من غير أن تشمله، أو تشمل به إيديولوجية مباشرة أو غير مباشرة، فعدما أقول: الرواية شكل إيديولوجى له وظيفة إيديولوجية محددة تاريخياً، فأنا أشير إلى واقع تاريخي. مثلاً الرواية لم تصعد في فرنسا إلا مسع ظهور البرجوازية. وهي لم تصعد مع ظهور البرجوازية إلا لأن هذه البرجوازية قامت بإصلاح لغوي جعل جميع أفراد المجتمع يتحدثون ثغة واحدة، وقد قامت بهذا الإصلاح اللغوي بغية جعله قناة ترمل منها أفكارها إلى المجتمع. ولعل القراءة الدقيقة للرواية الفرنسية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر تبين لنا أن هـذه الروايـة كانـت حاضنة لأفكار البرجوازية الفرنسية، وليست حاضنة بالمعنى الميكانيكي أو التآمري، إنما بمعنى الحقيقة التاريخية، وبمعنى أن طبقة صاعدة أنتجت معها شكلاً أدبياً، ووظيفة هذا الشكل الأدبي تبني أفكارها ونشرها. وعندما صعدت الأفكار البرجوازية الأولى في العسالم العربي كان لها أيضاً وظيفة إيديولوجية محددة تاريخياً، كـأن ينشر محمد حسين هيكل رواية زينب عام ١٩١٣ وأن تكون هــذه الروايــة عبارة عن حاضنة لجملة من الأفكار الحداثية التي كان يدعو إليها هيكل، كالمساواة، وتحرير المرأة، والانفتاح على الغسرب، واسستعادة المجد الفرعوني القديم. كتحصيل حاصل لا يمكن للرواية أن تكون من غير شكل إيديولوجي، وهذا الشكل له علاقة بالسياق التاريخي المرتبط به.

- * ما قصدته أننا بمجرد ما نربط بين (الإيديولوجية) غير الخالدة، وبين (الأدب) الذي قد يكون (خالداً) نكون قد حددنا الأدب تاريخياً، وبالتالى لا يفيض كعمل إبداعي عبر التاريخ؟!
- ** هذا يجب أن نميز بين العمل الأدبي كانعكاس مباشر لزمان، وعندها ينتهي بانتهاء زمانه مثل روايات الواقعية الاشتراكية البسيطة، وبين أن يكون عملاً أدبياً كبيراً يستوعب الإيديولوجية القائمة في زمانه، ويفيض عنها انطلاقاً من التقنية الفنية التي استعملها.

مثلاً في رواية (عوليس) لجيمس جويس ثمة إيديولوجية واضحة تماماً، إذ تشجب تشيُّو الإنسان واغترابه في المجتمع البرجوازي. غير أن التقنية التي استعملها جويس كافية كي تجعل عمله خالداً! بمعنى أن التقنية في العمل الأدبي تسمح للقارىء أن يتعامل مع العمل من خلال قراءات متعددة، ومن خلال وجهات نظر متعددة، فمعنى الكتابة لا يكون في القول المباشر، إنما في الأداء، وفي كيفية استعمال التقنية التي تنسيج هذا القول.

- * هل الواقعية في الأدب هي إعادة إنتاج الواقع كما هـو؟. ومـا الفرق بين المعرفة الأدبية والمعرفة الإبديولوجية المباشرة؟
- ** الواقعية ليست إعادة إنتاج الواقع كما هو، وإلا كانت واقعيسة رديئة. خذ مثلاً الواقعية في الرواية، وهي واقعية تنتج الواقع، لكن فنيا، إلى أن تصل لما هو جوهري فيه، أي أنها لا تكتب الواقع بقدر ما تكتب عن التاريخ الذي أنتج هذا الواقع. وإذا لم تكن قسادرة على محاورة التاريخ ومساءلته، فإنها لن تكون رواية. إذا أخذنا على سبيل المثال رواية (قصر المطر) لممدوح عزام نجد أنها رواية تتحدث عن فترة زمنية محددة بين عامي (١٩٢٥ ١٩٢٦) وتتحدث عن شخصيات ربما مايزال بعضها حياً حتى الآن، كما أنها ترسم الصخور

والطبيعة التي لا تزال موجودة، إلا أن تصل إلى ما هو جوهري، أي المآل الحزين المناس البسطاء الذين صنعوا التاريخ، غير أن التاريخ لم يذكرهم، لا بل سيستمر المستبد سيداً على الرغم من آلاف الضحايا التي ذهبت في سبيل الاستقلال. أهمية الرواية تكمن في التكنيك المدهش الذي يصل إلى ما هو جوهري، والجوهري أن القن هو الحقيقة الوحيدة في التاريخ، إذ طالما ينسى التاريخ الأفراد البسطاء الذين صنعوه ويتذكر وجوه المستبدين، فالتاريخ مجموعة حكايا، وما يبقى منه هو الفن.

الواقعية هي أن يبدأ الروائي أو المبدع بجملة أمور واقعية، تسم يئتقل بعدها إلى مستوى أكثر عمقاً هو: ما معنى التاريخ؟. ماذا تبقسى منه؟. ما معنى الكتابة؟. ما معنى الفن؟

أستطيع أن أذكر هذا رواية غسان كنفاني (رجال في الشهمس) التي تتحدث عن الفلسطينيين الذين عبزوا الصحراء وذهبوا إلى الكويت، وكيف ماتوا إما تيها، أو عطشا، أو ضل بهم الدليل.. ما تبقى من هذه الرواية هو الأمر التالي: إن المهزوم الذي لا ينتصسر على نفسه، ولا يتمرد على الهزيمة، يموت من جديد. وأهمية الرواية في هذا القول فقط، وإلا تحولت إلى وثيقة، أو إعادة لإنتاج الواقع كما هو. هذا يأتي دور المعرفة الأدبية التي هي قدرة الروائي على الانتقال من الواقع إلى ما وراء الواقع.. أما إذا أخذنا رواية (أولاد حارتنا) لنجيب محفوظ التي تتحدث عن حقب تاريخية تحقق فيها العدل، شم سقط ليأتي بعده عدل آخر ويسقط.. إلخ. الرواية هنا تعيد إنتاج الواقع أخذا بمبدأ قياس اللحق على السابق، أي أن كل عدل يزول ثم يتبعه ظلم. هنا هي تنتج معرفة تاريخية، وهذا ما يميئز المعرفسة الأدبيئة عين المعرفة الإيديولوجية المباشرة.

* ذكر غالب هلسا عن لسان حنا مينة ما يلي: " من يملك وسائل إنتاج الأدب يتحكم في إنتاج هذا الأدب، ومن هنا يصبح الفن ككنل شيء آخر سلعة ".

السؤال: هل الفن هو سلعة حقاً، وإذا كان كذلك، قمن هو القسادر على إنتاجها؟. واستهلاكها؟

** طبعاً. القن سلعة وله وجهان، وجه عندما نتحدث عن قيمة الاستعمال، ووجه آخر هو عندما نتحدث عن قيمة التبادل، لكسن قسد يتحول الفن في المجتمع الرأسمالي إلى سلعة لا تدل فقط على شسيء سلبي، وإنما على شيء إيجابي أيضاً. والظن بسأن تسسليع الفسن، أو الأدب، هو استهائة به ظن خاطئ، لأن تسليعه، وإتاحة الفرص لأكبسر عدد ممكن من البشر أن يتعاملوا معه هو أمر في غاية الإيجابية!

هل ينبغي أن نذكر أن النصوص الأدبية الرفيعة فــي العصــور الوسطى كانت تُكتب داخل القصور ويقرأها فقط سكان هذه القصور.

إذاً، لولا التسليع والآلة الطابعة ودور النشر لما كان بمقدورنا أن نقرأ دانتي، أو لزوميات المعري، ولا نجيب محفوظ.. إلخ. لكن حــذار أن نجعل من الأدب الرفيع سلعة شأنها شــأن الصـابون والبـرادات والعسالات والسيارات.. يجب أن ننظر إلى التسليع كشــيء متناقض الدلالة.

* يرى بعضهم استحالة أن يكون ثمة بطل إيجابي في الرواية، بافتراض أنها تخضع لفترة زمنية طويلة جداً، على عكس المسرح أو القصيدة. وبالتالي من المحال أن يكون الشخص إيجابياً في سلوكه وتصرفاته ودائماً هو المنتصر.. د. دراج ما رأيك في ذلك؟

** أعتقد أن ذلك البعض كان يقصد البطل الإيجابي كما أعلنته الإيديولوجية الاشتراكية في الفترة الماضية، وهو بطبيعة الحال كان

بطلاً مخترعاً، ولأنه كذلك فقد كان يستطيع دائماً أن ينتصر. لاشك أن بطلاً كهذا هو بطل متوهم، وبالتالي يحيل إلى رواية رديئة لا تحاور التاريخ، ولا تعرف معنى الرواية أيضاً. التاريخ، ولا تعرف معنى الرواية أيضاً. هنا أتذكر ما فعله الطاهر وطار في نهاية (الزلـزال) إذ أتـى بشـيخ مهزوم كلياً بسبب الثورة الزراعية.. على ما أعتقد أن الطاهر وطار كان يخترع ثورة زراعية، ويخترع شيخاً مهزوماً أيضاً.

لقد بينت الأحداث أن أمثال ذلك البطل كان مخترعاً، بدليل أنه لـم يهزم، شأنه شأن روايات كثيرة سوفيتية وغير سـوفيتية، إذ كانـت، هذه، روايات تتحدث عن التقدم، وعن هزيمة القوى الرجعية، إلـى أن تبين أنها مجرد مجموعة منشورات دعائية.

*إذا كانت الأعمال الأدبية والفنية مصدراً للمعرفة، فما هـو الفرق بين المعرفة بالمعنى النظري للكلمة، وبين المعرفة التـي ينتجها الأدب أو الفن؟

** المعرفة النظرية الدقيقة تعتمد على المفاهيم، كأن تقلول في الاقتصاد: فائض القيمة، هذا مفهوم، أو تقلول: الصلاع الطبقي، هذا أيضاً مفهوم، وكأن تقول من علم النفس: اللاوعي أو زلة لسان، هذه كلها مفاهيم، وبالتالي المعرفة النظرية الدقيقة تقوم على نسق وتاريخ معين، في حين أن المعرفة الأدبية تقوم على الإيجاء، وعلى إثارة الأسئلة، وعلى المساءلة، وهمي أكتل الساعاً، وأكثر غنى من المعرفة النظرية.

إذا أخذت، مثلاً، كتاباً في الاقتصاد يتحدث عن الفترة الناصرية، فإنه لا يقدم لك الصورة المتكاملة عن المرحلة الناصرية كما يقدمها لك نجيب محفوظ في إحدى مراحله الروائية. وعلى الصعيد الشخصي لا أعتقد أن كتب التاريخ التي أرّخت لليسار العراقي ستقدم لك الصورة

النابضة والمتحركة التي قدمها حيدر حيدر في (وليمة لأعشاب البحر)، كما لا أعتقد أن ثمة دراسة تاريخية تثير في نفسك الأسئلة عن تناقضات الثورة الجزائرية مثلما تفعله رواية (اللاز) للطاهر وطار، حيث الثورة التي تعتمد على الفقراء والضعفاء، ومن بعد أن تستهلكهم تترك المكان كله للذين لا يقاتلون. وإذا أخذنا (الميراث) لسحر خليفة، التي تتحدث عن تداعي منظمة التحرير، وعن تهالك القيم والنزعة الوصولية، عن أولئك الذين يستثمرون فائض الدم الفلسطيني من أجل مصالحهم الخاصة. هذه الرواية أفضل بكثير، وبما لا يقاس، من جملة الدراسات السياسية التي تحدثت عن مسار منظمة التحرير الفلسطينية.

في العمل الأدبي هناك معرفة خوارية تجعلك تعرف من ناحية، وتحاور العمل الأدبي، حتى تعرف أكثر من ناحية ثانية، وربما تدفعك إلى أن تحاور ذاتك بعد قراءة الكتاب، في حين أن الكتاب النظري يقدم لك مجموعة مفاهيم ثابتة، سكونية، يقينية.

- * هل صحيح أن رؤية الأدب التقدمي في المتمسينيات من القسرن الماضي كانت قاصرة، وكانت نوايا الأدباء التقدميين أكبر من رؤيستهم وموهبتهم ومن إمكاناتهم وأدواتهم في التعبير؟
- ** أعتقد أنه كان هناك نوع من الولع بفكرة التقدم والإيمان به، إذ جعل جميع القادة السياسسيين والمثقفين والمبدعين يؤمنون بالمستقبل ويحضون الناس على الذهاب إليه.
- * هل هذا ما يفسر لنا الصراع ضد الاستعمار، والمباشرة في لعن البرجوازية والرأسمالية، وكذلك التعسف في طرح هذه القضايا إلى درجة الإسقاط الفاضح؟
- ** هذاك علاقة بين النص والسياق، وهو ليس مقصوراً على العرب فقط، إذا رجعنا إلى النصوص التشيكية في الأربعينيات

والثلاثينيات من القرن الماضي وكذلك إلى أدب أمريكا اللاتينية فسنجد أن الأدب باستمرار تحريضي له دور وطني، وهو دور جيد، يجب أن ترى جميع النصوص في زمانها ومكانها وغاياتها وإلا لعنّا كل شهيء وهذا غير مقبول.

- * هل تعد الرواية تدافع عن الحقيقة الموضوعية، أم أنها تدافع عن مرحلة سياسية وأداة تحسريض مباشسرة للدفاع عن بعض المكتسبات الاجتماعية؟
- ** كل عمل أدبي كبير يتحدث عما هو موضوعي، وعما قال بهه التاريخ وحاوره وأنتجه.
- * إلى أي حد تخضع الأشكال الروائية أو التقنية الروائية إلى من شكل المجتمع هو الذي تعالجه، بمعنى هل شكل المجتمع هو الذي يفرض شكل الرواية؟
- ** لا.. مرجعية الرواية هي تراكم التاريخ الروائي على مستوى القول والتقنية والإبداع، لا تشتق الرواية من المجتمع، إنما تشتق من معرفة المجتمع ومعرفة التاريخ الروائي الكلي الذي أوصل إلى روايسة معينة.
 - * هل تفرض بنية التجربة الإنسانية نفسها على التجربة الفنية؟
- ** طبعاً كل عمل فني مرتبط بالإنسان، لكن ثمة فرقاً في أن يقوم الأديب بالاكتفاء بالمباشرة أو أن يغامر في الذهاب إلى شيء لا يرى، كما فعل بيكاسو في لوحاته الفنية.
 - * هل تعيش الرواية العربية في أزمة؟
 - ** أعتقد ذلك.
- * هن هذه الأزمة هي انعكاس للأزمة الشاملة التي نعيشها، أم أنها تتطور وفق منطوقها الخاص؟

- ** لا.. هي أزمة لها علاقة بالمجتمع العربي الراكد، الراكد فسي تداعيه أو المتداعي في ركوده، إن صح القول، لأن هذه الرواية مضطرة منذ أكثر من ثلاثين عاماً أن ترى إلى المجتمع نفسه، وأن تكتب عن الحالات نفسها، وبالتالي، بافتراض أن المواضيع لم تتغير، يجب على الرواية العربية أن تبحث عن أدوات فنية جديدة.
- * إلى أي حد تجد التاريخ ضرورياً للأدب، التاريخ بمعنى الفعل الجماعي للبشر في صراعهم من أجل بقاء الذات؟ وإلى أي مدى يحق للأديب أن يضفى على هذا التاريخ المعاني التي يريدها؟
- ** لا يحق للأديب أن يضفي على التاريخ المعاني التي يريدها، لكن غالباً عندما يرجع إلى التاريخ فهو يكتب عن الحاضر، كل ما فحي الأمر أنه يريد رؤية الحاضر بوضوح أكثر، وكي يتم هذا الأمر فإنه يترك الحاضر ويذهب إلى فترة تاريخية سابقة مشابهة للحاضر، وتتقاطع معه في أشياء كثيرة، عندئذ يكتب عن الحاضر والماضي في آن، غير أنه يستطيع رؤية الحاضر بوضوح أكبر لأنه يستطيع رؤية الماضي بوضوح أكبر لأنه يستطيع رؤية الماضي بوضوح أكبر لأنه يستطيع رؤية تحديداً، فهي ليست علاقة مصطنعة أو مفروضة من قبل إرادة فوقية، تحديداً، فهي ليست علاقة مصطنعة أو مفروضة من قبل إرادة فوقية، زريق، وفي ذلك لأن علم التاريخ ظهر في القرن التاسع عشر كما يقول قسطنطين زريق، وفي ذلك القرن ظهرت المدارس التاريخية الكبرى، وفي ذلك القرن أيضاً بدأ صعود الرواية.

صار التاريخ علماً لأنه تخلى عن الأساطير، جاعلاً من عقل الإنسان الحر المفكر مرجعاً له، وصعدت الرواية انطلاقاً من مفهوم مقولة الإنسان الذي تحرر من المراجع الداخلية التي تخنقه، بهذا المعنى وعلى المستوى النظري التاريخي يكون علم التاريخ والرواية قد ولدا في قرن واحد وتحاورا في مجالات متعدة.

فيما يخص العالم العربي، كما سبق أن قلت في غير مكان، كل مغترب ومهزوم يرجع إلى التاريخ، وكل مهزوم يرى آخر تفوق عليه يعيد النظر إلى تاريخه القريب والبعيد كي يدرك ما هي الأسباب التي جعلته متقهقرا وجعلت الآخر متقدماً، لذلك فإن "حديث عيسى بسن هشام" عام ١٩٠٠ وبعض النقاد يعد هذا العمل هو الرواية العربية الأولى _ رجع مباشرة إلى عصر محمد علي، فضلاً عن أن جملة (ابن هشام) تحيلنا إلى الهمذاني، وعندما كتب حافظ إبراهيم "ليالي سيطيح" عام ٢٠٠١ ذهب وعلى نحو غير مباشر إلى التاريخ، ذلك عندما استنجد بـ "سطيح" الكاهن العربي، وأعتقد أنه قبل الإسلام، وعندما تأزم جمال الغيطاني بعد هزيمة ١٩٦٧ رجع إلى التاريخ، وكذلك عندما عندما تأزم حمود الورداني رجع في "أوان القطاف" إلى زمس سيد الشهداء الحسين بن على.

فكرة الرجوع إلى التاريخ هي من صفات الأسة المهزومة والإنسان المهزوم الذي يقتش عن هويته المغتربة التي إما أضاعها وإما لم يعتر عليها بعد، وهو أمر لا يخص الأدباء أو الروائيين العرب فقط، بل هو موجود في إفريقيا وقي أمريكا اللاتينية أيضاً.

باختصار، في الحالات كلها، العودة إلى التاريخ البعيد هي عبسارة عن بحث لرؤية أوضح فيما كان وانتهسى وارتحل، إذ تسستطيع أن تحاوره وتقيمه وتحاكمه، على عكس الحاضر الذي يبدو غائماً ملتبساً.

* تحدثت في غير مكان عن الحقل المعوق للرواية السورية وبعد ك تحدث الناقد المغاربي د. بوشوشة بن جمعة عنها إذ قال: " إن الحديث عن الرواية السورية يبقى مطمحاً مرتجى ".

لماذا هذه النظرة الدونية إلى الرواية السورية ، على الرغم مما حققته.؟

** أنا لم أنظر نظرة دونية إلى الرواية السورية على الإطلاق ، والحقل المعوق الذي نتحدث عنه يشمل جميع البلدان العربية باستثناء مصر ، وذلك لسبب بسيط هـو ارتباط الروايـة تاريخياً بالمدينـة وبالمجتمع المدني و بالحداثة. الخ. إذ الرواية فن حديث لـه علاقـة بالمجتمع الحديث.

أكرر أني في حياتي كلها لم أنظر إلى الرواية السورية نظرة دونية ، وإثما قدمت دراسة أو قراءة تتضمن أنه لا يوجد في سورية على صعيد الرواية تراكم مبدع مستمر وإثما هذاك حالات متقهقرة ، متباعدة.

" يرى الروائي حنا مينا إن الطريق المسدود أمام الشخصية الروائية يعبر عن نفسه ما أن نصنع من تلك الشخصية بوقاً لنا ، ونسخة عن الشخصية الفكرية التي نريدها ، وصوتاً لصوتنا ، وناطقاً لفكرنا... إلى أن يدعونا كى نحذر هذا.

إذا سلمنا بوجهة نظر حنا مينة كيف سيكون الأدب واقعياً.؟

** الواقعية لا تعني أن نحاكي الواقع بشكل مباشر ، إنما تعني أن ننفذ إلى جوهر الواقع ونقدم له صياغة جديدة ، بمعنى آخر يجب أن نميّز بين الواقع و الأشياء .. الأشياء هي ما يرى ويُلمس ويُسمع ، أما الواقع فهو ما وراء ذلك أي هو ذلك التاريخ المغمر والمضمر الذى أنتج الأشياء والعلاقات والبشر.

* ما رأيك في رؤية حنا مينة سابقة الذكر ؟

** أعتقد أنها رؤية بديهية. يقول نجيب محفوظ: "جميع حكاياتي من الواقع ، لكن حالما أكتب أنسى الواقع كلياً وأخلق واقعاً آخر ". لو كان الواقع في الأدب هو الواقع الخارجي كما هو لما قرأ أحد بلزاك!

أعتقد أن ما يميز الأدب هو الوصول إلى ما هـو جـوهري فـي الشخصيات، وفي التاريخ، وفي الأقوال ، وفي الأفكار، مـثلاً عندما يكتب نجيب محفوظ عن شخصية أحمد الجواد (في الثلاثية) ذلك الآب المتعدد الشخصيات ، الأب المستبد، السكير ، المتدين ، السوطني ، الداعي... الخ.

*هل هذا من حيث محاكاة الشخصيات للواقع أو عدم محاكاتها، أم في كيفية تكثيف الروائي للتاريخ كله ، أو معظمه في شخصية واقعية.؟

** لا شك إن الإبداع هو أن تكثف التاريخ في شخصية أو في جملة شخصيات، بحيث تكون الشخصية من ناحية شخصية إنسانية لها خصائصها وطباعها ومقوماتها، ومن ناحية أخرى مرآة حقيقية للتاريخ في معناه ونزوعه خذ مثلاً شخصية "سعيد مهران" في اللص و الكلب ، هي شخصية إنسان ، لكنها تلخيص للتاريخ ، إنها هزيمة الإنسان في مجتمع مغلق ، أو أنها صورة عن ذلك التحدي اللاعقلاني الذي تدفعه كرامته العالية جداً إلى الموت أو أنها ذلك الكبرياء الدي يفضل الموت على أن يعيش في مجتمع منعزل.

* إذا الرواية هي تلخيص للمجتمع: ؟

** ليس هذا فقط ، بل وتسمح بقراءة جديدة له ، قراءة تعسرف التاريخ وتنقيه وترفضه ، لأنها تتطلع إلى تاريخ أكثر ارتقاء وجمالاً وبهاء ، بهذا المعنى تجد الروايات الكبيرة تتحدث عن الواقع ، لكنها تتحدث أيضاً عن واقع غائب ، وتشير في اللحظة ذاتها إلى مدينة غائبة وتنتظر هذه المدينة الغائبة التي لا تأتي.

* إذا عدنا إلى الواقعية ، نجد أنه لا يذكر اسم " الواقعيسة " إلا و تذكر معه " مقولات " سلبية وإيجابية: المحاكاة ، الانعكساس ، إنتساج الواقع أدبياً...الخ.

** بالنسبة إلى الواقعية هي شيء لا يخترع ، غالباً ما تهاجم الواقعية على أنها شيء ماركسي أو نظر له الماركسيون. الواقعية موجودة قبل الماركسية ، بلزاك كان واقعياً ، وأميل زولا كان واقعياً. الواقعية تتحدث عن حياة الناس ، طالما أن مقولة الإنسان هي المرجع الأساسي الذي تقوم عليه الرواية فإذا في كل رواية حقيقية مرجعاً واقعياً ، من السخف أن نقول عنها إنها رواية غير واقعية إلا إذا كانت رواية سخيفة.

يوجد مرجعان في كل رواية ، المرجع الأول: مرجع خارجي هـو اللواقع.

المرجع الثاني: مرجع داخلي هو التقنية التي استعملت في إعادة بناء هذا الواقع.

* هل يغير الأدب الواقعي وجهة النظر إلى الواقع تغييراً سلبياً أم إيجابياً.؟

** بالمعنيين.. عندما يأتي شخص ناصري ، مثلي ، ويقرأ رواية اللص و الكلاب فإنه يحاور عبد الناصر من وجهة نظر التريخ، وعندما نقرأ بعض روايات جانكيز ايتماتوف ، فإننا نقرأ التاريخ الذي مرّ من وجهة نظر أخرى ، وأعتقد أنه حتى في تلك الفترة كانت روايات جانكيز ايتماتوف تحضنا على أن ننظر إلى الواقع بشكل مختلف.. في الحالات جميعها الأدب لا يغير الواقع، بل البشر هم الذين يغير ونه..حالياً لا أحد يقرأ رواية الأم لمكسيم غوركي ، في حين أن

عقد السبعينات بعد ظهور المقاومة الفلسطينية وصعود اليسار بين الشباب كانت قراءة هذه الرواية رائجة بشكل كلى !

*هل يجوز على الأدب أن يكتشف طريقه الخاص معتمداً موهبته وأصالته.؟

** لا..لا ضرورة ، فضلاً عن أن الأصالة و الموهبة كلمتان ملتبستان ، يوجد شيء اسمه الموهبة ، ويوجد شيء آخر يدعى الدأب الشديد ، ويوجد شيء أهم من الاثنين معا هـو المعرفـة ، المعرفـة المتراكمة والمستمرة ، لأن الموهبة بمفردها لا تصنع شيئاً.

يستطيع الأديب أن يكشف طريقه الخاص عندما يستوعب الآخرين ويقرأ الآخرين ، من ثم انطلاقاً من ذاته يشق دريه الخاص ، إنه يراكم معرفة تجعله قادراً على أن يميز بين المدارس الأدبية و الأدباء شمعرفة تجعله قادراً على أن يميز بين المدارس الأدبية و الأدباء شمعرفة يختار درباً خاصاً ، مثلاً ، من يريد أن يقرأ نجيب محفوظ، خارج القراءات السريعة ، سيجد أن نجيب محفوظ تأثر بشكل طاغ بتوماس مان ، وبكثير من الأدباء الأوربيين ، لكنه بسبب أصالته شق لنفسه طريقاً خاصاً ، ولم يصل إلى هذا الطريق إلا بعد كم متراكم جداً من القراءة ، تضمن قراءة التاريخ المصري و الأساطير المصرية وتوماس مان وجيمس جويس و كافكا... باختصار المعرفة هي أساس الطريق الخاص للمبدع.

*هل ثمة وجود حقيقي وعقلاني للبطل الإيجابي في الرواية.؟ هل تؤمن بوجوده.؟

** (متهكماً بمرارة) البطل الإيجابي.. رحم الله البطل الإيجابي وأيام البطل الإيجابي... ربما لو سئلت هذا السؤال قبل عشرين عاماً لكنت أعطيت إجابة غاضبة ، لأنني لا أحب البطل الإيجابي ، لكنني في تلك الفترة كنت أساجل مقولات بعض النقاد الشيوعيين ، وبعض أفكار

الأحزاب الشيوعية التي لا تجديد فيها ، أما اليوم فإنني أقول أن البطل الإيجابي يجسد القيم ويدافع عنها.

عندما تقدم الرواية البطل الإيجابي فإنها تقدمه وهو يدافع عن جملة من القيم ، الإشكال ليس في تقييم إنسان يحض على الصدق والنزاهة والاستقامة. إنما في كون الرواية مفهوماً تراجيدياً للعالم.

لا يوجد عمل كبير يتحدث عن الانتصار ، والرواية كما أشرت سابقاً تقوم بتأويل التاريخ ورفضه ونفيه لأنه تاريخ لا عدالة فيه ، ولا يكتب بشكل صحيح ، وبالتالي لا يوجد روائسي كبيسر يتحدث عن الانتصار ، حتى إذا وضع الروائي في روايته بطلاً إيجابياً من جهة القيّم فإنه سوف ينتهي إلى الموت و الهزيمة.

- * ما معنى التجديد الروائي في كل دلالته.؟
- ** التجديد الروائي هو أن تبحث عن تقنيات أدبية جديدة تصوغ قولاً جديداً أو تعيد صياغة قول الماضي بشكل جديد ، فكل تجديد يكون في التقتية الروائية ، وليس في القول.
- * ما الفرق بين الوهم الروائي و التخييل الروائي.؟ بين المباشر والتجريد الروائي.؟
- ** الوهم الروائي هو أن تخترع الواقع و الشخصيات والمصائر ولا تعرف من الواقع شيئاً. أما المتخيل هو أن تعرف فعلياً الوقائع المعيشة و المعاشة وتصنعها في متخيل روائي ، بمعنى تعطي لها صياغة متخيلة جديدة.

المباشرة هي أن تتحدث عن سطح الأشياء دون عمق أو كثافية، بينما التجريد هو أن تعيد صياغة المرئي والمسموع والملموس بشكل يجعله أكثر عمقاً ودلالة.

^{*} بين نغة النثر واللغة الإنشائية.؟

- ** لغة النثر هي أن تشتق اللغة مسن مواضيعها الفعلية ، أن يكون للغة مراجعها الخارجية الفعلية أيضاً، أما الإنشاء فهو أن تطلق جملة من الكلمات لا مراجع لها ولا معنى ولا دلالة.
 - * الفرق بين سردية الأنا وسردية الآخر ؟
- ** سردية الأنا هي أكثر حميمية وأكثر قدرة على الغـوص فـي أعماق النفس ، وأكثر قدرة على استنطاقها ، أما سردية الآخر أن تقيم بينك وبين الآخر مسافة ، وبالتالي فأنت تتحدث عن حالة أقل حميمية ، من ثمّ تجعله _ أي تجعل الآخر _ مستقلاً أكثر.
 - *أيهما أهم في العمل الروائي ، ترك فسحة للقارئ أم للناقد.؟
- ** للقارئ لأن الناقد قادر بشكل أو بأخر على النفاذ من ظلام النص إلى داخله ، أما القارئ العادي فليس مطالباً القيام بهذا العسل الشاق.
- *إلى أي حد استطاع المثقف العربي الديمقراطي أن يمارس دوره خارج معطف العارف والمقدس ، بمعنى آخر ، ممارسة دوره في الكتابة من فضاء مختلف يحارب الأحادي والواضح و الأبدي ؟
- ** المثقف الديمقراطي الوطئي مثل جمال حمدان و سعد الله ونوس وهادي العلوي.. أعتقد أنه كان له دور وانتهى ، وما يقى من ذلك الدور هو في طريقه إلى الزوال والانمحاء ، خاصة بعد حسرب الخليج ، لا أعني أن ما قلته أني أطالب المثقفين بأن لا يكون لهم دور إنما تراجع دور هذا المثقف بتراجع الأقنية والأدوات التي كان يستطيع المثقف التعبير من خلالها ، سأعطيك مثالاً محدداً ، في منتصف الثمانينات على سبيل المثال ، كنت أعمل في مجلة الهدف ، وقد كانت توزع أسبوعياً 45 ألف نسخة ، إذ كان لا يزال هناك قارئ واسع للفكر الديمقراطي ، تقلص ذلك العدد بعد حرب الخليج الثانية

إلى 5000 نسخة ، وأعتقد أنها حالياً في طريقها إلى التلاشي ، أيضاً إذا أخذنا مجلات كان لها فاعلية أكبر كالمدى و الآداب و الطريق التي كان من خلالها هي و مثيلاتها ينمو الفكر الوطني ، نجدها الآن في طريقها للتلاشي ، إذ تتعرض للحصار.. تصور عندما صدر عدد من الآداب يدافع عن أطفال العراق لم توزع سوى 700 نسخة فقط !! منا معنى هذا الرقم في عالم عربي عدد سكانه يبلغ 300 مليون نسمة !

لاشك إن فاعلية المثقف الوطني كانت مرتبطة سابقاً بفاعلية الأحزاب السياسية همو الدي الأحزاب السياسية همو الدي يأتي إلى المثقف الوطني وكذلك يذهب المثقف إليه ، لكن عندما تلاشت الأحزاب السياسية الوطنية وتداعى جمهورها راحلاً إلى مكان آخر ، أصبح على المثقف أن يحمل اغترابه هو الآخر ، ويصمت.

حوار مع دانيال نعمة

هذا الحوار الأخير مع الراحل دانيال نعمة ، وقد استغرق إجسراؤه تسعة أشهر ، إذ بدأت به يوم الخميس الموافق ٢٠٠٣/١/٣ في مكتبه في مبتى جريدة النور " ، وأنهيته في أواخر الشهر التاسع من العام ٣٠٠٠٠.

وقد يكون من المفيد القول أنه كان من المقرر نشر الحوار في جريدة "النور" في حياة الراحل ، غير أن الزملاء من غير الشيوعيين اعترضوا على نشره لأسباب مهنية. آنذاك قلت للأستاذ دانيال: إن نشر الحوار يحتاج إلى قرار سياسي لا قرار مهني (إذ كنت وإياه نخطط لموضوع آخر يلي نشر الحوار). فأجاب: إنني مقتنع معك بوجوب نشره أكثر من ذي قبل ، لكن أمهلني بعض الوقت كي أعرضه على المكتب السياسي للحزب. وكان له ما طلب ، غير أن المكتب السياسي رفض نشر الحوار في جريدة يصدرها الحزب لأسباب حتى الآن لا أعرفها ، ومن الجدير ذكره أن المكتب السياسي له يطلع إلا على القسم الذي كان من المقرر نشره ، علما أن ذلك القسم سبق أن اطلع عليه يوسف الفيصل الأمين العام للحزب الشيوعي وعدل فيه وأضاف عليه يوسف الفيصل الأمين العام الحزب الشيوعي وعدل فيه

وفيما يلي القسم الأول من الحوار ويتطرق فيه الراحل إلى أسباب انفصال الحزب الشيوعي اللبناني عن السوري ، ومن شم انقسام السوري على ذاته وأسباب الانفصال ومن شم الانقسام ودور خالد بكداش ورياض الترك في ما آل إليه الحزب من ترهل من وجهة نظره، ومواضيع أخرى.

القسم الأول من الحوار

حسوار مسع دانيسال نعسمة

س_ ما هي أسباب انفصال الحرب الشيوعي اللبناني عبن السوري، ومن ثم أسباب انفسام الحزب الشيوعي السوري على نفسه؟ ج_ هذا السؤال قد تكون الإجابة عليه مختلفة، بمعنى لو سالت بعض الذين ساهموا بالانقسام، لأجابوك أن هناك وراء هذه الانقسامات أوساطاً صهيونية كانت تكره الحزب الشيوعي السوري بسبب مواقفه منها ومن الإمبريالية.

على الصعيد الشخصي إذا أردت إخبارك عن أسباب انقسام حزبنا، بدءً من الاتقسام بينه وبين الحزب الشيوعي اللبناني، الذي هـو أول انقسام، أستطيع القول إن السبب العميق لهذا الانقسام، هـو انطلاق الحزب الشيوعي اللبناني من ضرورة أن يتحرر مـن نفوذ القيادة الشيوعية السورية، أو بعض الشخصيات السورية للحـزب الواحـد (السوري واللبناني). كان اللبناتيون يرغبون في التخلص مـن نفوذ هذه القوى.. لكن إذا أتينا إلى أرض الواقـع نجـد سـورية ولبنان دولتين، منفصلتين، مستقلتين، لكل منهما دسـتورها الخـاص بهـا، ونظامها الخاص كذلك، لذا أرى أن انقسام الحزب آنذاك منطقي، مـع بقاء العلاقة جيدة وطبيعية بين الحزبين.

س_ هل كانت متمثلة تلك القيادة التي أراد اللبنانيون التخلص من نفوذها بالأمين العام _آنذاك_ خالد بكداش؟ وفيي أي عام حصل الانقسام؟

ج_عملياً، كانت القيادة متمثلة ببكداش، لأنه كان الأمين العام للحزب في سورية ولبنان، وقد كان ذلك عام ١٩٤٣-١٩٤٤ إبان انعقاد المؤتمر الوطني الأول للحزب. الذي هو برأينا، المؤتمر الثاني للحزب الشيوعي في سورية، وهذا المؤتمر أقر استقلالية الحزب الشيوعي اللبناني عن الحزب الشيوعي السوري. وقد تشكلت قيادة للحزب في سورية تمثلت بخالد بكداش ورشاد عيسى وغيرهما، وفي لبنان تمثلت القيادة بفرج الله الحلو ونقولا شاوي وأرتين مادويان وغيرهم. غير أن هذا لم يمنع بقاء السلطة الرئيسية بقيادة خالد بكداش.

س_ إذاً، ما الأسباب التي دفعت الحزب في لبنان كي ينفصل ويستقل كلياً عام ١٩٦٤ عن القيادة في سورية؟

ج_عقب نجاح الرفيق بكداش، في انتخابات دمشق النيابية عام 1906، طلب من فرج الله الحلو ونقولا شاوي وحسان قاريطما أي قيادة الحرب في لبنان، الحضور إلى دمشق، بغية العمل في جريدة قيادة الحرب، وغيرها من مهام، الأمر الذي أدى إلى وجودهم المستمر في دمشق، عندئذ أصبحوا يراقبون تصرفات الأمين العام (بكداش) عان قرب. وكذلك مواقفه التنظيمية التي كانوا يرون فيها إضاعافاً للحرب في لبنان. لهذه الأسباب جرت محاولات جدية للانقسام الكلي، وقد حصل ذلك في خريف ١٩٦٤. وكان بالإضافة إلى الجوانب التنظيمية أسباب سياسية، هي الموقف من الناصرية ومن عبد الناصر، فالحزب الشيوعي السوري كان شديد الانتقاد لعبد الناصر في تلك الفترة، بينما اللبنانيون كانوا متأثرين بالسوفييت في نظرتهم إلى عبد الناصر بمعنى آخر كانوا متفقين.

س_متى بدأت بوادر انقسام الحزب الشيوعي السوري _داخـل سورية على نفسه؟

ج_قد تكون بوادره ظهرت بعد المؤتمر العشرين عام ١٩٥٦ في الاتحاد السوفييتي، إذ نشطت سنتذاك الكتلة الشيوعية ضد عبادة الفرد (المقصود إدانة خر وتشوف لديكتاتورية ستالين في المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفييتي).

على الصعيد الداخلي، ضمن سورية، طالبنا بانعقاد لقاءات حزبية دورية، واستفحل الخلاف في عسامي ١٩٦٩-١٩٦٩ وسببه كبان تنظيمياً، بالدرجة الأولى.. إذ من غير المعقول أن تنقضي ٢٥ سنة دون أن يعقد الحزب مؤتمراً!! فمنذ عسام ١٩٤٣-١٩٤٤ لسم يعقد مؤتمراً، وهذه الظاهرة لم يكن ممكناً القبول بها!

س_كما أعرف أن المؤتمر الثالث لحربكم عُقد أواخر أيسار المراعب المراعب

ج_ لاشك أنه احتدمت في المؤتمر صراعات تنظيمية، كما طرح وأثار قضايا فكرية، إضافة إلى وضعنا لمشروع برنامج للحزب.

القضايا التي أثرناها هي.

_ قضية فلسطين وموقف الحزب من قرار التقسيم (من المعروف أن الحزب الشيوعي السوري لم يُدِن قرار التقسيم في حينه).

_ الموقف من الأمين العام (المقصود خالد بكداش).

_ الموقف من التنظيم الشيوعي الموحد، معنى هذا التنظيم الشيوعي الموحد، معنى هذا التنظيم الشيوعي الواحد لكل بلدان العالم العربي، إذ سبق أن طرح هذا الشعار، فيما مضى.

المؤتمر الثالث، عُقد في أجواء هزيمة حزيران، وفي جو نصف سري، نصف علني. أجواء هزيمة حزيران فرضت ظهور تيارين، الأول منهما يرفع لواء الأممية، كان يقوده الرفيق خالد بكداش، والثاني كان يرفع لواء القومية، وكان يقوده المكتب السياسي (إبراهيم بكري، ظهير عبد الصمد، دانيال نعمة، رياض الترك)، وأصبحت القومية تهمة، كأنني بالأممين تجاهلوا أثر هزيمة حزيران التي رفعت وتيرة المشاعر القومية؟

س_وهل بقي التيار الأممي الذي يقوده بكداش مصراً على عدم الإدائة لقرار التقسيم ؟

ج_ في رأي بكداش أنه لم يخطئ، ولم يتوان عن تمنيه قبولنا قرار التقسيم في ذلك الحين، لأن رأيه أن مشاكلنا كلها كانت قد حُلست لو قبلنا.

س_بالنسبة إلى قضية الحزب الشيوعي الواحد، كيف حسم أمرها؟

ج_بغية حل هذا الموضع لجأنا إلى الاتحاد السوفييتي، وعلى ما أذكر أن الذي كان يقود المباحثات من المطرف السوفييتي هو يفغيني بريماكوف، وكان مع بريماكوف شبوعي تتري، يُدعى كتاؤولي، وقد تدخل هذا الأخير مرة واحدة قال فيها.

إن الفصل الذي كتب عن فلسطين والصهيونية هو من أفضل ما كتب في الأدبيات العربية عن هذين الموضوعين. ولأن كتاؤولي قال هذا منع من الكلام فيما بعد. على ما يبدو كان يوجد قرار لدى السوفييت بأنه لا توجد أمة عربية، بل هي أمة في طور التكوين (كان هذا الكلام عام ١٩٧١). والمفارقة تكمسن أن العلماء السوفييت

أنفسهم، في لقاء لهم مع الحزب الشيوعي العراقي، وافقوا على وجود أمة عربية، لكن إلى جانبها أمة كردية.

كمكتب سياسي لم نقبل بهذا، لكن الرفيق بكداش قبل ونشر محاضر تلك الجلسات وآراء الخبراء السوقييت، ومن ضمنهم بريماكوف الذي يرى أنه لا وجود لأمة عربية، بل هي أمة في طور التكوين، وقد استخدم الرفيق بكداش ما نشره أداة في الصراع داخل الحزب بين الأممين والقوميين.

الصراع داخل الحزب كان قد أرخي بظله على منظماتنا الحزبية الطلابية في أوربا، فسعيت لحله، والأمر نفسه فعلته في المجر سنة الطلابية في أوربا، فسعيت لحله، والأمر نفسه فعلته في المجرون المكتب البيلة عيد الميلاد، وكان نتيجة ذلك أن عيد الطلاب القوميون (المكتب السياسي)، والأمميون (جماعة يكداش) سوية، في حين عيدت وحيداً. بعد أن سويت الخلاف في الخارج، عدت إلى سورية، ووجدت أثناءها الرفيق خالد يعقد اجتماعاً في المكتب السياسي، يحضره رياض الترك وإبراهيم بكري وظهير عبد الصمد ويوسف الفيصل وعمر قشاش، حينها قدمت تقريراً عما فعلته في أوربا، ووافق الطرفان على نشاطي هناك وعدوه ايجابياً وبناء إذ ساهم في توحيد الحزب.

س_ ما الدوافع التي جعلتك تسعى إلى التسوية، والاختلاف الفكري بينكما أصبح عميقاً؟

ج_كان سيعقد اجتماع للجنة المركزية للحرب، لهذا رأيت أن نتراجع عن بعض القضايا الفكرية المبالغ فيها، طبعاً إذا كان هذا يوحد الحزب، وسبب ذلك أيضاً أننا كنا قد وصلنا مع الرفاق السوفييت إلى دعوة لحزب شيوعي عربي واحد، قد يكون مكتباً للتنسيق بين الأحزاب الشيوعية الأخرى.

في رأيي هذا موقف ايجابي ومفيد للجميع، شرط أن يكونوا هـم _أي السوفييت_ مع حقوق الشعب العربي في فلسطين.

بمعنى آخر نتجاوز إدانات تقسيم فلسطين من قبل الحزب، شرط أن يكون الرفاق السوفييت مع حقوقنا في فلسطين.. عملياً كانت أية إدانة للتقسيم هي إدانة للسياسة السوفييتية، وكذلك أية إدانة، في هذا المجال، لخالد بكداش، كانت تعدّ كأنها إدانة للسوفييت.

س_ كان يوجد لديكم مواقف من الأمين العام، بماذا تتمثل تلك المواقف؟

ج_ هذه تدخل في إطار القضية التنظيمية، إذ كان يوجد تأكيد على العمل الجماعي ضد عبادة الفرد.

س_ كررت عبادة الفرد أكثر من مرة، ألهذه الدرجة كانت تلك العبادة طاغية؟

ج_ المقصود مواقف الرفيق خالد بكداش الفردية، وهذه الظاهرة كانت على مستوى الحركة الشيوعية العالمية التي ركبت الموجة متأثرة بستالين (العظيم) فأحب الجميع التشبه به، متصرفين كما يتصرف. لكن بعد المؤتمر العشرين للحزب في موسكو، صدر قرار يمنع وجود عبادة الفرد، لكن يوجد فرد شغيل، ويوجد أفراد عاجزون عن العمل، وكي يدافع الرفيق بكداش عن نفسه اتهم فرج الله الحلو ونقولا شاوي بالعجر وعدم القدرة على العمل، في حين هو القادر.

كما قلت لك هذا القرار جرى عندنا بعد الموتمر العشرين في موسكو، تأييداً لخروتشوف (إذ أدان خروتشوف ديكتاتورية ستالين) إضافة إلى تبرئة النفس من ظاهرة التأليه.

س_ما هي قصة المؤتمر الذي عُقد في حلب، آذار سنة ١٩٧٢، وأسقط فيه عُمر قشاش؟

ج_كنا قيد التحضير لعقد مؤتمر في دمشق، غير أن (الأممين) سارعوا إلى عقد مؤتمر في حلب أسقطوا خلاله عمر قشاش لأنه كان محسوباً على جماعة (المكتب السياسي) هذا ولم يأت (الأمميون) إلى مؤتمر دمشق خوفاً من أن يسقط فيه أنصارهم، لذلك عقدوا موتمراً خاصاً بهم، رداً على مؤتمر اللجنة المنطقية في دمشق، أصدروا في نهايته بياناً.

المكتب السياسي أدان بيانهم، وانقسم الحزب على هذا الأساس، بالطبع بُذلت جهود كثيرة من أجل إعادة توحيد الحزب، وكسان هنساك مفاوضات مختلفة ولقاءات عديدة مع السوفييت لأجل هذا الغرض.

س_ من خلال حديثنا، تبين لي أنكم كنتم تلجؤون إلى السوفييت في كل صغيرة وكبيرة. ألهذه الدرجة كنتم تبعيين لهم؟

ج_ هذا الكلام فيه الكثير من المبالغة، الموضوع أنه كان هنساك حركة شيوعية عالمية، والسوفييت هم المرجع الكبير في هذا الشان، وللإنصاف لم يحاول الرفاق السوفييت أن يفرضوا علينا أي حل، بل كانوا يقدمون آراءهم، وقد كانوا حريصين على وحدة الحزب، إذ كانوا يرونها ضرورية، لأسباب وطنية وقومية، ولاسيما في الصراع مع الصهيونية، كما كانوا يرون أي انقسام في الحرب هو خدمة اللامبريالية العالمية وبالتالى للصهيونية.

ناهيك عن أن مواقفهم كانت تنطلق من فهمهم للماركسية اللينينية، والظروف الراهنة، وكانوا يقولون أنتم من يقرر في كل قضية من قضاياكم، نحن نعطي وجهة نظر فقط وقد كان من ضمن هؤلاء السوفييت كيرلينكو، الذي كان ترتيبه الثاني في الحرب بعد بريجينيف.

س_ إذا كان دور السوفييت يقتصر فقط على تقديم وجهات نظر، فلماذا كان لبريماكوف موقف يتمثل في أنه (لا يوجد أمة عربية، بل هي أمة في طور التكوين) كما لاحظنا في الحوار؟

ج_كان بريماكوف حيئئذ يقدم وجهة نظره كمحلل علمسي، وإن كان برأيي أن تحليله لم يكن علمياً، وإنما كان يعكس مصالح وآراء معينة.

س_ في إحدى المرات التي ذهبتم فيها إلى الاتحاد السوفييتي، طالبت أن يذهب معكم رياض الترك، لماذا أصررت على ذهاب رياض الترك معكم إلى موسكو؟

ج_ طبعاً، على الصعيد الشخصي، رفضت أن أذهب إن لم يـذهب رياض الترك الذي قال لي حينها. أنت تمثلنا. فأجبته. أنا لا أمثلك إطلاقاً، أنت تمثل نفسك، اذهب وتحمل مسؤوليتك. وفعلاً ذهبنا. وهناك سايروه ولاطفوه، حتى كيرلينكو دعاه _أي لرياض_ قائلاً له:

"أنا أدعوك أن تأتي في الصيف نقضيه معاً". وسبب هذه الدعوة شعورهم أنه متشدد من خالد بكداش. لماذا؟ هذا موضوع ثان.

في موسكو، احتج الرفيق بكداش، إذ كيف نذهب نحن من المكتب السياسي أربعة، في حين يذهب من طرفه هو ثلاثة فقط. فأجابه السوفييت الموجودون، لأن دانيال رفض أن يأتي إن لم يأت رياض، باعتباره لا يمثله.

أصررت على ذهاب رياض كي يتحمل مسؤوليته فيما يتعلق فيي الموقف من وحدة الحرب، وعندما صار مجال للوحدة _عام ١٩٧٣ - رفضها!!

اعتقادي أنه لو أتاها هو ورفاقه آنذاك، لكانت أشياء كثيرة قد كلت.

س_ من كان مع رياض آنذاك، أو من كان تبنى موقفه؟
ج_ بدر الطويل، يوسف نمر، نبيه جلاجح.. إلـخ، لكـنهم شـيئاً
فشيئاً تركوه، وهم الآن في صفوف الحزب، إذ نعمل سوية.

س_ هل أفهم من هذا أنك تحمل رياضاً المسؤولية في انشقاق الحزب؟

ج_ رياض الترك مثله مثل خالد بكداش في انشقاق الحزب. س_ الخلاف الثاني في حزبكم جرى عام ١٩٧٩، فماذا عنه؟ ج_ الحديث عنه صعب، لأني لا أملك وثائق *.

س_ يقال إن من أهم أسباب الخلاف الذي أدى إلى انقسام نهائي عام ١٩٨٦، وثيقة كان قد كتبها بكداش ولم تكونوا مـوافقين عليها كمكتب سياسي، على ماذا كانت تنطوي تلك الوثيقة؟

ج_ الحقيقة يوجد أكثر من سبب وموقف، غير الوثيقة، التي كان يقول فيها الرفيق خالد. نحو مع الاتحاد السوفييتي كيفما كان.. طبعاً هذا غير معقول، وقد بعثت برسالة له وللرفاق السوفييت، مبيناً وجهة نظري حول الآراء التي تضمئتها وثيقة الرفيق خالسد.. إذ مسن غيسر المعقول أو المقبول أن نوافق الاتحاد السوفييتي كيفما كان! هذا الكلام غير معقول ولا مقبول لا شعبياً ولا حزبياً ولا رسسمياً! (مستدركاً) تصور أنه أحياناً كان يكتب. لكل مناضل وطنان، وطنه والاتحاد السوفييتي.

أيضاً هذا غير معقول! وفيه مبالغة!! عبد الناصر كان مناضلاً، وصديقاً للاتحاد السوفييتي وطنه، وصديقاً للاتحاد السوفييتي، لكنه لم يكن يعد الاتحاد السوفييتي وطنه، بل وطن أصدقاء .. كما ترى، كلام خالد لم يكن كلاماً مسوولاً، ولا يساعد الحزب على الانتشار في أوساط كثيرة.

من أسباب الخلاف ومن ثم الانقسام، ما يتعلق بالنظام الداخلي للحزب. وقد كتبت حينئذ، مذكرة تحدثت فيها بوضوح إلى عدم احترام الرفيق خالد، الأمين العام للحزب، للنظام الداخلي! (قرأت المدكرة، وفيها ما يتحدث عنه دانيال نعمة. المحاور).

الآن تأتي أم عمار (وصال فرحة) وتقول لك. دانيال نعمة يتحدث بهذا، وفي هذا الوقت كي يرضي الأمريكان والصهاينة.

ناهيك عن أننا كنا قد توصلنا في اتفاقية دمشق إلى 11 نقطة تتطق. بتاريخ انعقاد المؤتمر وشروط انعقاده، وكيفية التصرف فيه... إلخ.

وقد وافقت أثناءها أن يكون للرفيق خالد أعضاء في اللجنة المركزية، أكثر مما لجماعة المكتب السياسي.

س_ بما أنكم وصلتم إلى كل هذا الاتفاق والانسجام، فلماذا كسان الانقسام؟

ج_ الرفيق خالد وافق، إنما زوجته لم توافق على الاتفاقية. س_ هل معنى هذا أنها _أي وصال_ سبب الانقسام الأخير؟ ج_ برأيي أنها من عوامله الرئيسية.

س_ما تأكيدك على ما تقول؟

ج_بعد أن وُقعت الاتفاقية بالإجماع، تقرر أن يُقام على شرف هذا الحدث، نظراً لأهميته التاريخية لحزبنا، حفلة يحضرها جميع أعضاء اللجنة المركزية، يجري فيها تبادل الكلمات وتأكيد موافقة اللجنة المركزية على هذه الاتفاقية، وحدد الزمان والمكان، واتخذت التدابير اللازمة لنجاح هذه الحفلة. لكن حدثت أشياء غير قليلة، لافتة للانتباه، قد يكون أبرزها تأخر الرفيق خالد بكداش الأمين العام، عن الموعد المحدد أكثر من نصف ساعة، من ثم أتى وحده خلافاً للعادة.

وتبين لنا أنه لم يتمكن من إقناع زوجته الرفيقة أم عمار بالحضور (وهي عضو في اللجنة المركزية للحزب)، وكان ذلك مثار التحليلات والتعليقات المختلفة، تناولت دور الرفيقة أم عمار في المواقف الراهنة للرفيق خالد بكداش.

وإذا أردت المزيد من الاستدلالات، فبإمكانك أن تعرف ذلك مسن مجرد كونها أمين عام، وهذا إن دل على شيء فإنه يدل علسى أنها كانت تخطط من هاتيك الأيام لتضييق الحزب، إلى درجة يصبح معها ملكها!!

منذ فترة عثمت عن طريق الرفيق عبد الكريم أبا زيد أن صهرها السابق قدري جميل قال في ذلك اليوم. إن اللجنة المركزية للحرب رجل واحد هو وصال فرحة. ذلك لأنها رفضت حضور حفلة لمناسبة اتفاقية رعاها الرفاق السوفييت.

س_في الوقت الحالي، لماذا لا تقبلون دعوة قدري جميل الهادفة الى توحيد الحزب؟

ج_ هذا موضوع آخر، أولاً دع قدري يحدثك عن دوره في تعميق الخلافات في الحزب، من يرد التحدث بالوحدة فعليه أن يدل على أعماله السابقة ضدها، على الأقل حتى يقتنع الشخص منا برأيه؟! س_ بعد كل هذه الخلافات بين المكتب السياسي _وأنت منه_ والأمميين، كيف وصلت إلى الجبهة ممثلاً حزبك؟

ج_ بعد توقيع ميثاق الجبهة، اجتمعنا في بيت أحد الرفاق الشيوعيين (موريس صليبي)، حيث أقررنا الموافقة على الميثاق المذكور، الذي شاركنا في صياغته (يوسف الفيصل عن الجانب الشيوعي)، وفي أحد اجتماعات اللجنة المركزية أقرت اللجنة بالإجماع أن يكون ممثلا الحزب في الجبهة خالد بكداش ودانيال نعمة.

إذ لم تقل اللجنة ظهير عبد الصمد أو إبراهيم بكري أو رياض الترك، وعلى الصعيد الشخصي لم أطلب من أحد أن يصوت لصالحي أو ضد أحد من رفاقي، ناهيك عن أني لم أقترح نفسي. وأرسلت رسالة إلى الرئيس الأسد تعلمه أن ممثلي الحزب الشيوعي هما بكداش ونعمة. وقد كان ذلك في أواسط آذار ١٩٧٢.

س_ ثمة شائعة سرت في ذلك الحين، مفادها أن خالد بكداش طلب من الرئيس الأسد الاستغناء عنك، ووضع بديل مكانك، ما مدى صحة هذه الشائعة؟ وماذا كان موقف الرئيس الأسد؟

ج_ هذا صحيح، فقد أرسل الرفيق خالد رسالة إلى الرئيس الأسد (رحمه الله) يطلب فيها تغيير دائيال نعمة ووضع آخر مكانه، وقد كان ذلك في ٣ نيسان ١٩٧٢. غير أن جواب الأسد كان بالرفض، مضيفاً _أي الأسد_ أن معه رسالة من اللجنة المركزية للحرب الشيوعي، بالإجماع تقترح دانيال نعمة، وفي حال اقترحت اللجنة وبالإجماع تغيره يُغيره.

س_ برأيك ما مبررات الرئيس الأسد آنذاك لرفض طلب بكداش؟
ج_ بتقديري لأن الحزب عملياً كان مقسوماً إلى حزبين، وفي حال قبل الرئيس طلب بكداش، فهذا يعني أن الحزب الثاني أي نحن لحسن سنبقى خارج الجبهة! لذلك رفض الرئيس الأسد إزاحة دانيال نعمة.

أحب أن أضيف، في هذا السياق، أن الرئيس حافظ الأسد، التقلى سنة ١٩٧٢ بعد تشكيل الجبهة برياض الترك مرتين، محاولاً إقناعه بدخول الجبهة، إلا أن رياضاً كان يرفض، ولو قبل لكان سيحل مكاني، وكان يوجد رغبة عند بعض رفاقه أن يقبل، لكنه كان يسرفض، وتستطيع أن تسأل يوسف نمر وغيره من الذين كانوا معه.

س_ كي نطوي صفحة حزبكم، هذا السؤال. تشكل لسدي انطباع من خلال حوارنا تحميلك خالد بكداش مسؤولية انقسام حزبكم، كأن ما بينكما هو شخصي. تُرى هل ثمة مشكلة شخصية بينك وبينه؟ أم أن انطباعي مجرد وهم؟

ج_ بالتأكيد انطباعك وهمي، قليس لدي أية مشكلة شخصية مع رفيق في حزبنا، وقد قضيت سنوات عديدة تحت قيدادة خالد بكداش. وفي فترة من الفترات لم أكن أسمح لأحد في الدنيا أن يمسه ولو بكلمة. الآن عندما أتحدث عنه يبقى في ذهني أنه من الرموز الشيوعية التي لعبت دوراً كبيراً بسبب من احتلاله موقعاً كبيراً. ومن يحتل الموقع الكبير فسيكون خطؤه كبيراً في حال أخطأ، على عكس الصغير عندما يرتكب الخطأ.

* علمت من الأستاذ لؤي نعمة ، نجل المرحوم الأستاذ دانيال أنه كان لدى والده ما يكفي من الوثائق المتعلقة بالخلاف الذي حصل عام ١٩٧٩ داخل الحزب الشيوعي ، لكن الراحل آثر عدم التطرق إلى ذلك الخلاف لاعتبارات معينة. شخصياً أجهلها.

القسم الثاني من الحوار مع دانيال نعمة

* يرى بعض المفكرين أن الشيوعية تخطاها الزمن، وبعضهم الآخر يرى أنها لم تفعل شيئاً سوى أنها أظهرت للرأسمالية عيوبها، وقد استفادت الأخيرة من تلك الدروس والعبر، إذ أصلحت ما أمكنها من ذاتها، لذلك استمرت.

بعد سقوط المعسكر الاشتراكي، قد يكون عدد الشيوعيين في العالم من العالم من أثرهم وفاعليتهم فيما يجري في العالم من متغيرات؟

- ** مثل من من المفكرين يقول ما ذكرته؟
- * منهم مفكرون عرب! فأنطون مقدسي يسرى أن الشيوعية تخطاها الزمن، في حين الجابري يرى الرأي الثاني، ناهيك بأن أنطوني جيدنز (منظر حزب العمال البريطساني) يسذهب إلى ذينك السرأيين مجتمعين!
- ** لن أدخل في نقاش حول آراء من ذكرت، فهذا شأن كل واحد منهم، ولكني أقول: إن انهيسار التجريسة الاشستراكية فسي الاتحساد السوفييتي بعد بلدان أوربا الشرقية قد ترك أثره العميق على المفكرين جميعاً من كل المدارس يمينية ويسارية، فمفكرو الرأسمالية عدّوا هذا الانهيار دليلاً على أن الرأسمالية، وليس الاشتراكية مثلاً، هي نهايسة التاريخ، رغم أن التاريخ لن يكون له، باعتقادي، نهاية على المدى المنظور. هؤلاء المفكرون أي مفكرو الرأسمالية يتناسون أن الصين وهي البلد العظيم الذي يشكل سكانه خمس سكان العالم، مازالت تغذ السير على طريق البناء الاشتراكي، مهتدية بالتعاليم الشيوعية، فهسي

تبني وتطور اقتصادها الوطني في جميع المجالات كما يتناسون وجسود بلدان اشتراكية أخرى صامدة، مثل كويا وفيتنام وعدد مسن الأحسزاب الشيوعية التي تتابع نضائها مهتدية بتعاليم الماركسية والماركسية اللينينية، وبعضها وصل إلى الحكم عن طريق الانتخابات الديمقراطية (الحزب الشيوعي في مولدوفا). أما المفكرون في المدارس الأخرى فيحتاج أمرهم إلى نقاش آخر خاص ومختلف.

- * لكن أين دورها على الصعيد السياسي العالمي؟ بمعنى إذا قالت الصين لأمريكا إنها تعارض احتلال الأخيرة للعراق فهل سيتغير من الواقع شيء؟ وهل ستكون مؤثرة كدولة شسيوعية على القرار الأمريكي، في شأن كذاك؟
- ** ألا تعتقد معي أن هذا موضوع آخر، موضوع سياسي، وأن طرح هذا السؤال على هذا النحو يدل على تجاهل للوضع الدولي في واقعه الملموس. فأنت تعلم أن أمريكا تتصرف تصرف القطب المهيمن أو الذي يريد قرض هيمنته المطلقة، وأن التصدي لمحاولاتها هذه يقتضي مواجهة يشارك فيها كل بلدان العالم.. رغم ذلك أعود لأقول: إنني أتحدث عن الشيوعية كنظام اجتماعي للمستقبل، وبرأيي أن ما تفطه الرأسمالية الآن يؤكد أن المستقبل للاشتراكية، فما فعلته الأولى وما تفطه الآن هو تقسيم للعالم، بين مجموعة دول متطورة، في حين أكثرية العالم متخلفة، هذا ما نلحظه ما بين دول الجنوب حيث يعشس المفقر والتخلف والمآسي، ودول الشمال حيث الاحتكار والبطر ونهب الأخرين... هذه كلها عيوب الرأسمالية. لذا أرى أن كمل ما تفطمه الرأسمالية يؤكد أن المستقبل ليس لها بل للاشتراكية، ولا بد للناس أن يهضوا مرة ثانية.

عندما حصلت أزمة اقتصادية في العالم ،عام 1929، اجتاحت بالطبع الولايات المتحدة الأمريكية، أخذ روزفلت حينذاك الكثير من ملامح النظام الاشتراكي، وطبقه من أجل إنقاذ الرأسمالية، واتهم أنه يتأثر بالشيوعية، وسئل فيما بعد عن ماركس وعما إذا كان ينبغي تدريسه؟ فأجاب: نعم ينبغي أن يُدرس، فماركس مفكر عبقري عالمي، لا يصح تركه للشيوعية. إذا النظرية والعقيدة والتجربة التي مرت لسن تذهب سدى أبداً.

- في الوقت الحالي أين تجد أثر الشيوعيين وفاعليتهم فيما
 يجري في هذا العالم من متغيرات؟
- ** في جوابي على هذا السؤال أود القول أولاً: رغم الاتهيار الذي حصل فلا أحد يستطيع أن ينكر تجربة الشيوعية والشيوعيين في القرن المنصرم ، ولن يستطيع أحد محو آثارها، والبصمات التي تركتها على مسيرة البشرية تاريخياً واضحة، وأود القول ثانياً: إن دولاً كبيرة كالصين وأخرى صغيرة ككوبا وفيتنام، ماتزال تبني مستفيدة من دروس التجربة منطلقة إلى الأفق الاشتراكي. ثم هل هنالك بلد في العالم لا يوجد فيه أحزاب شيوعية وحركات يسارية تتابع النضال؟ من جهة أخرى كيف ترى المظاهرات التي جرت في إيطاليا وفي بلدان أوربية أخرى، وغيرها فيما يخص التعاطف مع القضية الفلسطينية والدفاع عن الشعب الفلسطيني والشعب العراقي، أليس الشيوعيون جزءاً منها؟ ما تكتبه جريدة "النور" في سبيل الدفاع عن العراق مـثلاً، أليس عملاً ضمن الفكر الشيوعي؟ أليس من نشاطهم؟

بالتأكيد ليست فاعليتهم كما كانست إبان وجود الاتحاد السوفييتي، ولو كان موجوداً الآن لما كان بإمكان أمريكا وإسرائيل أن

تتماديا كما تفعلان الآن. وما أفهمه منك أن المطلوب من الشيوعيين أن ينشطوا أكثر كي يستعيدوا مكانتهم في العالم.

- * باعتباركم حزباً يشكل جزءاً من الأحزاب والتحركات التحررية في العالم، إذ تناضلون من أجل الطبقة العاملة، الفقيرة... إلخ. تُسرى هل حققتم شيئاً للطبقة التي تناضلون من أجلها؟
- ** صحيح أن حزبنا حزب شيوعي: أي حزب طبقي وأنه جلء من حركة التحرر الوطني العربية، وجزء أو كان جزءاً من الحركة الثورية والحركة الشيوعية العالمية، ولكنه حزب نشأ قبل قرابة ثمانين عاماً في بلد معين وفي ظروف معينة، ولهذا فإن نضاله وبرامجه قد تناولت جميع قضايا هذا الوطن في كل مرحلة من مراحل تطوره: قضايا الظفر بالاستقلال ثم حمايته، قضايا الحرية والديمقراطية، قضايا العمال والفلاحين والمثقفين، وقضايا الدفاع عن الوطن، قضايا الإصلاح الزراعي والتأميم وبناء الاقتصاد، قضايا فلسطين والوحدة العربية، قضايا التحرر العالمي والنضال ضد الإمبريائية والصهيونية وفي سبيل السلام العالمي ضد الحروب النووية.

كل إنجاز تحقق للطبقة العاملة هنا، لعب النظام الاشتراكي العالمي، وحزب الشيوعيين السوريين دوراً فيه. واليوم أيضا يتابع الحزب نضاله الخاص وفي إطار الجبهة الوطئية التقدمية، من أجل جميع هذه الأهداف، وفي سبيل تحقيق العدالة الاجتماعية بسين جميع أبناء الوطن وبالنسبة للكادحين بسواعتهم وأدمغتهم. إلىخ. وهكذا أبناء الوطن وبالنسبة للكادحين بسواعتهم وأدمغتهم. المنخ. وهكذا البلد يمكن القول بثقة ودون تردد إنه حقيقة لا يوجد تقدم جرى في هذا البلد إلا وكان لنا دور ورأي فيه. مثلاً الإصلاح الزراعي الذي تم وما يخص الفلاحين، لو عدت إلى تاريخ الحزب الشيوعي السوري ونشاطه، هل

يمكن أن تتجاوز ذلك الدور؟ وبإمكانك أن تعود إلى المسؤرخ عبد الله حنا، وما كتبه فيما يخص القضية الفلاحية، في كتاب صدر له، يتحدث فيه عن دور الشيوعيين في هذا المجال بالملموس، من خلل القرى التي زارها ولقد لعب الحزب دوراً أساسياً في تشكيل النقابات العمالية في الثلاثينيات، وفي عام 6 194 نظم الحزب حملة واسعة من أجل قانون العمل، ونجح في عرضه على المجلس النيابي وإقراره، وهذا أول قانون عمل في سورية.

* بوصفكم حزباً من أحراب الجبهة تشاركون المعارضة السياسية في سورية مطلبها الملح، ألا وهو الديمقراطية. غير أن لدي سؤالاً: إذا كنتم كحزب شيوعي سوري (جناح يوسف الفيصل) تؤمنون حقاً بالديمقراطية، تُرى لماذا مُذْ انشققتم عن بكداش، قيادتكم هي هي؟ هل أفهم من هذا أن الوعي الجماعي والكفاءات في حربكم تخترل بشخص أو شخصين؟ أم ترى أعنن الرحم الشيوعي السوري عقمه عن إنجاب قياديين جدد؟

** هذا السؤال ليس دقيقاً كما أعتقد، وهو يدل فيما يدل ، مع كل الاحترام لك وللسؤال، على أنك لست على اطلاع كساف علسى تساريخ الحزب وتطور مسيرته.

أولاً— نحن لم ننشق عن خالد بكداش، ولم نقسم الحسرب فسي أي يوم من الأيام، ومن جهتي لم أكن يوماً ظرفاً في أي انشقاق أو عاملاً له.. والذي قسم الحزب أولاً ثم آخراً معروف جيداً، معروف في الحزب وفي المجتمع، والشاهد هو نضالنا المبدئي العنيد من أجل المسؤتمر الثالث. وفيما بعد أقول هذا ليس أبداً من أجل تبرير ما هو قائم الآن، فنحن في القيادة في أعقاب مؤتمرات معروفة وانتخابات معروفة. ولا

يعني هذا أبداً أن التجديد ليس ضرورة. فعلى العكس هو ضرورة اليوم وغداً وفي كل مرحلة، شريطة أن يتم على أسس مبدئية ووفق معايير شيوعية حقيقية. وأضيف أن تداول السلطة فسي الحسزب كمسا فسي المجتمعات الديمقراطية ومجتمعات الديمقراطية الشعبية هو أمر مهسم وينبغي احترامه. لكن لا يجوز الأخذ به ميكانيكياً، فهناك أحزاب لجسأت إلى التجديد الميكانيكي ووجدت نفسها في مأزق وأمام صعوبات جمسة. والتغيير والتجديد عندنا هو الآن مهمة أساسية وسنعمل على تحقيقه كاملاً، وبما يخدم سياسة الحزب ومستقبله ويكون في مصلحة السبلاد، وبالنسبة لقيادة الشباب، فنحن عندنا كفاءات كثيرة، وينبغي أن تنتخب وأن تعطى الفرص. وإذا كانت هذه القضية متطقة بسي وحسدي، فأنسا مستعد أن أعود عضواً عاملاً عادياً في الحزب كما كنت سابقاً، وعلسي استعداد تام لأن أتخلى عن كل شسيء عسدا عضسويتي فسي الحسزب الشيوعي.

* إذاً بما ذا تفسر لي، مذ وعيت على الحياة السياسية في سورية، يوسف الفيصل هو الأمين العام للحزب، ودانيال نعمة ممثل الحزب في الجبهة، إضافة إلى مركزه عضواً في المكتب السياسي؟ ألا يعنى هذا تلقائياً أن الكفاءات حُصرت بكما؟

** من الطبيعي أن تتساءل وأن يتساءل غيرك: لماذا يوسف الفيصل ولماذا دانيال نعمة؟ ولكن هذا كله يدل على أهمية التعرف على مسيرة الحزب على امتداد العقود الثمانية المنصرمة..

فأنا أول مرة سمعت بيوسف الفيصل كان ذلك عند الهجوم على مكتب الحزب في دمشق عام 1947 بعد قرار التقسيم (المقصود قرار تقسيم فلسطين).. وتعرفت عليه بعد ذلك، وكانت لنا مسيرة

مشتركة: اتفقنا واختلفنا واتفقنا ونتابع العمل معاً في إطار مؤسسات الحزب وتحت إشرافها ومراقبتها..

هذا جانب والجانب الآخر الذي أود قوله بصراحة: إنني ليم أقترح نفسي في أي يوم لأي مركز من المراكز في الحرب والدولة، وكنت دائماً جاهزاً لتلبية أي طلب ولتنفيذ المهمات الصعبة، لن أزيد فأتحدث عن مظاهرة 10 آب عام 1951 إذ اعتقلت وعذّبت ولا أدري لماذا بقيت روحي متمسكة بجسدي متعلقة به، أو أتحدث عن اعتقالي في اللاذقية محامياً وسوقي إلى تدمر عام 1953 فقد أكون ملزماً بكتابة شيء من السيرة الذاتية لمصلحة الحزب والحزب وحده.

وأضيف أني كنت في المؤتمر السابع الموحد أطلب إعفائي السباب ليس مفيداً ذكرها الآن، لولا أن الرفيق الأمين العام تدارك ذلك لرأي ارتآه هو. وأضيف أنني على الصعيد الشخصي قدمت طلباً لرفاقي في المكتب السياسي بغية إعفائي من الجبهة منذ عام 1992 وقوبل بالرفض. أما بالنسبة إلى قضية التجديد في قيادات الحرب وتقديم الشباب، فهاتان قضيتان مطلوبتان تماماً، والمهم أن يتم ذلك على أسس مبدئية ومن منطلق مصلحة الحزب والشعب.

- * معظم أحزاب الجبهة شهدت وراثة الأبناء لمراكر آبائهم، وأنت تعرف هذا، هل سنشهد الشيء نفسه في حزيكم؟
- ** كأنك لست مطلعاً على جبهتنا. عندما توفي الزميل الأخ أحمد الأسعد، حاول ابنه أن يحلّ مكانه، وكذلك حاول ابسن الأخ والمناضل الوطني عبد الغني قنوت أن يحلّ مكان أبيه، وكنا نحن في اجتماع في الجبهة، آنذاك قلت للمجتمعين: إذا دخل هؤلاء وحلّوا مكان من رحلوا فسأترك الجبهة دون أن أعود إليها، مفصّلاً بقائي عضواً عاملاً فسي

حزبي. يومذاك تدخلت الرفيقة أم عمار (وصال فرحة) وقالت: هذا تدخل في الشؤون الداخلية للأحزاب. ربما تصورت أني أعنيها. فأجبتها: أنا لا أتدخل في الشؤون الداخلية لأي الحزب، ولكني كمواطن من حقي أن أبدي رأيي، وأستطيع أن أضيف لك بأنه طلب من ولدي خالد أن يُرشح نفسه في المؤتمر الثامن والتاسع لعضوية اللجنة المركزية، ولكنه في المرتين رفض قائلاً: أفضل أن أكون عضواً عاملاً في فرقة حزبية على أن أحتل مركزاً ولا أقوم فيه بأي عمل.

- * فسر لي قبولكم كأحزاب جبهة، للعرف المتبع الذي بات يعرف بقواتم الجبهة، سواء أثناء انتخابات مجلس الشسعب، أو انتخابات النقابات العمالية وغيرها، علماً أنها طريقة مخالفة للقانون؟
- ** لا.. ليست طريقة مخالفة للقانون، والآن يبحث هذا الأمر في ضوء انتخابات الإدارة المحلية، وقد قلنا رأينا في هذا الموضوع.
- * ثكن ما ذكره منذر موصللي عضو مجلس الشبعب السابق في إحدى مذكراته التي رفعها إلى رئاسة مجلس الشعب السابق، يؤكد لنا أن قوائم الجبهة مخالفة للقانون!
- ** أصلاً منذر موصللي نفسه نجح في انتخاباته السابقة على إحدى هذه القوائم!!
 - * وهو ثم يبرئ نفسه من المخالفة القانونية فيما كتب؟
- ** إذا تابعت الانتخابات في ظل الديمقراطية البرجوازية (يقصد فترة حكم البرجوازية الوطنية في خمسينيات القرن الماضي ١٩٥٤ فترة حكم البرجوازية الوطنية في خمسينيات القرن الماضي ١٩٥٨ ١٩٥٨ في دمشق) كانت تتشكل آنذاك قوائم بين الأحزاب، والجبهة الآن تعمل الشيء نفسه أو ما هو قريب منه.

- * صحيح، لكن في تلك الأيام، لم يكن مؤكداً نجاح تلك القسوائم. أما الآن فالقاصي والداني يعرف أن قوائم الجبهة الوطنية ناجحة سلفاً، سواء انتخبت أم لم تنتخب.
- ** هذا الكلام وإن كان فيه الكثير من الصحة، إلا أنه يمكن على الأقل نظرياً خرق قوائم الجبهة فيما إذا كانت الانتخابات نزيهة تماما، أليس كذلك؟

شخصياً، في فترة من الفترات انتخبت أناس ذوي كفاءة اقتصادية كبيرة *، وربما كنت قد انتخبت غيرهم من المستقلين، وفي الوقت نفسه صوت لقائمة الجبهة، وقد أكون شطبت منها اسما أو اسمين ولكن أبداً ليسوا من مرشحي أحزاب الجبهة.

ما أريد قوله لماذا نقبل تحالفاً في إطار الديمقراطية البرجوازية، ونرفض تحالفاً تقوده الجبهة؟

- * ربما لأن تحالف الجبهة له طابع قسري بالنسبة للمنتخب، وإن أنت سألت أي فلاح في هذا البلد عن الانتخابات والجبهة، فسيقول لك إن الجبهة ستنجح، وإن كان هذا الفلاح لا يعرف ما هي الجبهة وما الأحزاب أو القوى التي تمثلها!!
- ** لا شك يوجد مآخذ على الجبهة، على الصعيد الشخصي أريدها أن توطد صلاتها بالناس. مثلاً كان من المفترض قبل الانتخابات السابقة لمجلس الشعب أن تنزل وجوه جديدة ومقبولة، وأن يكون لها برامج بحيث يجري الاتصال بالناس على أساس هذه البرامج ودعوتهم للتصويت للقناعة بالبرامج وليس للأشخاص. لذلك لا أعترض على الجبهة من حيث قائمتها المشكلة، وإنما اعتراضي على أسلوب الالتقاء مع الناس وطريقة دفعها للتصويت، ينبغي أن يكون هناك جسور

ممدودة وحوار مع الآخر ولقاءات مع جماهير الشعب... إلخ، لكن كما قلت لك، على أساس برامج.

- * إذا انتقلنا للحديث عن الجبهة دعني أسأل بداية: الجبهسة... دخلتموها كأحراب، آمنين، متضامنين، متفقين، ترى لماذا خرج منها جمال الأتاسي بعد سنتين من تأسيسها؟
- ** اسأل جمال الأتاسي هذا السؤال، أو أنصاره وجماعته، فجمال الأتاسي رحمه الله أحد موقعي ميثاق الجبهة ونظامها الأساسي. ولا أدري إذا كان قد تحفظ على مسألة حظر العمل بين الطلاب كما فعل الحزب الشيوعي السوري.
 - * هل أحد منكم سأل عن سبب خروجه؟
 - ** ثمادًا سنسأل؟!
 - * أنا أسألك!
 - ** وبدوري أعيد السؤال إليك!
 - * بصفته رفيقكم في التحالف الجبهوي؟
- ** وترك.. اتصلنا به نحن وجماعة الرفيق خالد بكداش، وطالبناه أن لا يخرج، وبرأيي أن خروجه ألحق ضرراً به وبالبلد.
 - * على البلد! كيف؟
- ** لأنه لو لم يخرج لكنا وفرنا أشياء كثيرة، كنا حافظنا علسى قاعدة أوسع للجبهة، وساعدنا على سدّ الثغرات في العمل الجبهسوي، وربما كان ذلك قد حدّ من تطرف القوى الأصولية وغيرها.

لكن هذا لن يمنعنا من القول إن عنصرين أضرا كثيراً بالجبهة الوطنية التقدمية وبمسيرة العمل الجبهوي: انقسام الحزب الشيوعي

حتى قبل أول اجتماع للقيادة المركزية، وخروج المرحوم جمال الأتاسي من الجبهة وما تبع ذلك.

- * هل أفهم من هذه الــ(وما تبـع ذلـك) أن وجـود معارضـة سياسية يعدُّ خطأ؟
 - ** أنا ثم أقل ذلك أبداً، ولن أقوله في يوم من الأيام.
- * قلت: (كنا وفرنا أشياء كثيرة) ثم ألا ترى وجود المعارضة، أية معارضة لأي نظام، قوة للنظام؟ على الأقل تجنبه الوقوع في ثغرات وعثرات وربما كوارث؟
- ** وهل هي وأعني هذه المعارضات وليس المعارضة الموحدة من دون ثغرات وعثرات؟ لكن هذا لا يمنعنا من القول بضرورة وجود الآخر. حتى لو كان هناك حزبان يساريان، تقدميان، اشتراكيان، أحدهما يحكم والآخر ضروري للحاكم، بحيث إذا أخطأ هذا يرد عليه ذاك، وإذا أصاب يشجعه.

لاشك أن وجود المعارضة العلنية وفي إطار القانون ضرورة قصوى، ولكنني لا أعتقد أن كل معارضة أياً كان نوعها هي مفيدة قطعاً، وبالضرورة فهناك معارضة موضوعية بناءة وواقعية أو هكذا ينبغي أن تكون وهناك أنواع أخرى من المعارضات. وكما من حق أي مواطن أن يكون له رأي في الدولة ونظام الحكم والجبهة وهذا الحزب أو ذاك، فمن حق المواطن الآخر أن يكون له رأيه في كل نوع من أنواع المعارضة. فأنا أرى خيراً في كل معارضة موضوعية وبناءة، وأدعوا للحوار معها، وأرى الشر في كل معارضة إذا كانت على غرار طالبان، أو كانت معارضة تتستر بالديمقراطية وحقوق الإنسان وتفكر بالركوب على دبابة أمريكية مثلاً وتنكر على الآخر – الذي هو السلطة بالركوب على دبابة أمريكية مثلاً وتنكر على الآخر – الذي هو السلطة

والنظام - أية إمكانية للإصلاح وللتطور والتحديث، واعتقد أن هذا كلامُ مفهوم **.

لكن بالنسبة لجمال الأتاسي، فأنّا بالضبط لا أدري سبب خلافه مع النظام، ربما قالوا أو قال بعضهم إنه كان يريد شراكة أكبر مع البعث في السلطة.

* وأين الخطأ في هذا؟

** أنا لا أقول هذا خطأ أو صواب؛ فمن حق كل إنسان أن يفكسر كما يشاء، وأن يكون له الطموح الذي يريد شريطة أن يكون مشروعاً وعقلانياً.. وإنما أود أن أذكر بأمرين: بأن كل تحالف بين أحزاب وقوى إنما يعكس نسبة قوى معينة في مرحلة معينة، ولا يمكن لحسرب أن يكون له دور أكبر من نسبة قوته في هذا التحالف. طبعاً مثل هذه النسبة ليست ثابتة، وهي قد تتدنى في حال انقسامات الأحرزاب، وقد ترتقع في حال وحدتها ونموها وتنامى صلاتها بالنساس وبجماهيرها خصوصاً. (هنا يخرج الأستاذ نعمة جريدة (قاسيون) ويقرأ افتتاحية لقدري جميل تحت عنوان (الجبهة والتحالف المتكافئ)، ويقول: هذا كلام في منتهى التضليل والديماغوجية). لنفترض أن قدرى جميل الذي سلك طريق الانقسام لأسباب لا تخفى قد استطاع ،وأن يستطع لعوامل موضوعية وذاتية ، أن يوحد كل الشيوعيين، فهل يصبح متكافئاً مسع الأحزاب الأخرى؟ هل يصبح متكافئاً في الظروف الراهنة مسع البعث؟ أقول هذا رغم أنه من حق كل حزب أن يناضل كي يصبح متكافئاً مع الآخرين، وكي يكون له دور أكبر في حل مشاكل البلد على أسس مبدئية وصحيحة وعبر النضال وعبر الحوار.

^{*} في ظل ما جرى لا.. لا يمكن.

** لذلك أرى أن منطق قدري جميل الآن ينطوي على قدر كبير من التضليل والديماغوجية، وهنا يحضرني نبيل الهلالي (هو ابن أحد رؤساء وزراء مصر السابقين وكان عضوا في المكتب السياسي للحزب الشيوعي المصري). إذ كان قد كتب كتابا حول العمل الجبهوي، يتحدث فيه عن الدور القيادي، وكيفية بناء الجبهة، إذ يقول متحدثاً عن التكافئ والقيادة: ((ديمقراطية الجبهة تتطلب معالجة صحيحة لمشكلة بالغة الحساسية والأهمية، هي مشكلة قيادة الجبهة. من المتوقع ومن الطبيعي أن تتطلع كل أطراف الجبهة إلى موقع القيادة، وهذا التطلع وهذا الطموح أمر طبيعي ومنطقى، ولا يتحقق بالقسر والفسرض، ولا يتحقق بادعاء حق موروث، ولا بالتمسك بحق مقرر في النظريات، ولا يتحقق بالمناورات وراء الكواليس. قيادة الجبهة لا تدعي، ولا تفترض، لا تنتزع ولا تصطنع، ولا تتحقق بعملية قسرية، حكر القيادة بهذا القصيل أو ذاك لا يمكن أن يكون شرطاً مسبقاً لدخول الجبهة. اكتساب موقع القيادة عملية نضائية تحكمها توازنات القوى...إلخ)). الأمر الذي يدفعني إلى سؤال كل شيوعي مصري عندما أراه، عما إذا كسان نبيل الهلالي قد حقق الجبهة التي كان يتصورها أم لا!! ما أريد أن أصل إليه أن الذي يقرض الشراكة هو نسبة القوى. وفسى السياسة تمسة تحالفات وشراكات، وقدري جميل يعمل في عالم المال ولديسه تروة وشركات، اسأله كيف يتقاسم الأرباح مغ شركائه؟ أليس حسب رأس مال كل منهم؟!

* من المعروف أنه عندما حصل الانشقاق الأخير في حزبكم (بكداشيين و فيصليين) حاول المرحوم عبد الغني قنوت التوفيق بينكما وإصلاح ذات البين، وقد جمعكما في منزله أكثر من مرة لأجل هذا الغرض، دون نتيجة.

لماذا وقفتم كشيوعيين (فيصليين و بكداشيين) موقف المتفرج إزاء الخلافات والانشقاقات التي حدثت داخل حركة الاشتراكيين العرب؟

- ** ماذا كان يمكن أن نفعل، لقد عددنا ذلك خطأ كبيراً، وقد حاولنا مرات كثيرة الإصلاح إبان الانقسام الأول الذي حدث بين الأخوين الممرحومين عبد الغني قنوت وعبد العزيز عثمان، لكن إذا كان الأخ عبد الغني قنوت، وهو الآن في دار الآخرة، قد رفض الأحزاب، فماذا كان أن نتصرف وما تفع تدخلنا؟
- * هل أفهم من هذا أن عبد الغني قنوت كان مسوولاً عن القسامهم؟
 - ** لا أريد أن أقول هذا، تستطيع أن تسألهم، لكن نحن نرى أن انقسام الأحزاب إساءة للأحزاب عموماً وللجبهة والوطن خصوصاً.
- * هل صحيح أن عبد الغني قنوت هدد بالخروج من الجبهة، عندما انزعج البعض (ممن يملكون حصة الأسد في الجبهة) من الشيوعيين، بسبب إثارتهم لبعض المواضيع التي لم ترق لذلك البعض؟
- ** لا شك أن موقفه كان إيجابياً إذ لم يندفع للتهجم علينا ***، ودعا إلى حل مبدئي، وأستطيع أن أضيف أن الذي لعب دوراً إيجابياً لصالحنا في هذا المضمار هو المرحوم الرئيس حافظ الأسد، والأستاذ عبد الحليم خدام كذلك، وآخرون دون ريب.
- * باعتبار أن أحزاب الجبهة، في معظمها، أحزاب أيديولوجية، وكما هو معروف أن الأيديولوجيا، أية أيديولوجيا تموت في حالتين:

في حال حققت ذاتها وأهدافها، إذا لا مبرر لوجودها بعد ذلك.

في حال مضى ردح طويل من الزمن لم تحقق فيه أياً من أهدافها، إذ ببساطة تكون قد برهنت عن فشلها الذريع. كأحزاب جبهة، وبلا استثناء، ماذا حققتم من أهداف أحزابكم؟ ماذا قدمتم للجماهير المنضوية تحت ألويتكم؟ بمعنى ما نسبة ما حققتموه من إيديولوجياتكم؟ بمعنى آخر ما مبرر وجودكم؟

- ** استقلال الوطن، أليس هدفاً من الأهداف الكبرى، وبناؤه ومتابعة مسيرته ومستقبله أليس من الأهداف؟
- * لكن الذي وضع اللبنة الأولى في صرح الاستقلال هم التوار الأوائل (صالح العلي، هذانو، سلطان الأطرش...)، ثم أكملت الطريق إليه البرجوازية الوطنية التي كانت تحكم آنذاك، مسن غيسر أن نغفل هزيمة فرتسا أمام ألمانيا.
- ** غير أننا لا نستطيع أن ننكر دوز الأحسزاب في هذا، أو أن نقول إنها لم تفعل شيئاً، فهذا غير صحيح؟! من جهة ثانية لا شك أن هزيمة ألمانيا الهتلرية هي التي فتحت الطريق واسعاً أمام استقلال سورية.
- * حسناً، ما هي الأهداف الكبيرة التي حققتها هذه الأحراب، أو بعضها، غير الاستقلال؟
- ** لا نستطيع أن نحقق الأهداف كلها دفعة واحدة. يدكرتي سؤالك بمقال كتبه المطران جورج خضر (مطران جبل لبنان)، إذ كتحب بعد انهيار الاتحاد السوفييتي مقالاً في جريدة "النهار" البيروتية يقول فيه: (أكثر من سبعين عاماً من ثورة أكتوبر، لو كانت حققت أهدافها لما كانت انهارت). حينذاك خطر ببالي أن أرد عليه حيث كتب، وما زلت أشعر بالندم لأتي لم أرد، هاهي ذي المسيحية لها أكثر من ألفسي عام، ولم تحقق أهدافها، بل هي على العكس منها، هل معنى هذا أنها

يجب أن تُلغى؟ إذا كان ثمة مشروع نهضوي لم يتحقق فهل تكف عن النضال في سبيله؟

- * أنا حددت الأحزاب كأيديوثوجيا، أما المسيحية فنتعامل معها كظاهرة دينية.
- ** حسناً، الأيديولوجية الشيوعية هي أيديولوجية الطبقة العاملة التي تؤمن بأنه لا يصح للإسمان أن يستغل إنساناً آخر، ولا يحق لشعب أن يستعبد شعباً آخر، إذا لم يتحقق هذا اليوم، فهل معناه أن يسقط النضال في سبيله؟ في رأبي استنتاجك منطقي لكن السؤال غير منطقي.

وهذا الحديث عن انتهاء أيديوليوجيا معينة، هذا موقف غير علمي. وإن كان لابد أن أتحدث عن دور الحزب الشيوعي في السبلاد، أستطيع القول إنه لعب دوراً مهماً في حياة البلاد، فقد كان دوره رائداً في نشر أفكار العدالة الاجتماعية والاشتراكية، وكان صلباً جداً في طرح موضوع الجلاء الكامل والناجز، ولعب دوراً هاماً في تحقيق فكرة الجبهة الوطنية. وللحزب الشيوعي أثره الكبير في تحقيق مفهوم الوحدة العربية، فقد كان الاتجاه سائداً حول فهم الوحدة الاتدماجية، وهو الذي ناضل من أجل مفهوم الوحدة الفيدرالية أو الكونفدرالية ومفهوم أخذ الواقع المئموس بالحسبان. وأن فكرة التعدية التي تعد حالياً مفخرة لسورية كان الحزب دور رائد فيها خلال مناقشات ميشاق الجبهة. لقد كان الاتجاه نحو دمج الأحزاب تحت شعار فكرة الحركة العربية الواحدة، واعترضنا على هذه الفكرة على أسس مبدئية وأكدنا التعدية. ثم أليس للحزب الشيوعي تأثيره في صياغة ميثاق الجبهة. والمناق العب الحزب دوراً في صياغة مفهوم التأميم والنظرة الطبقية له وأشياء أخرى سابقة وراهنة.

يجري الحديث بكثرة عن تطوير الجبهة، وتفعيل دورها، أستاذ نعمة، ما العوائق التي تقف أمام تطوير الجبهة، وقد مضى على مسيرة الإصلاح أكثر من ثلاثة أعوام، ولم نشهد سوى تطورات شكلية فيها؟ ثم ألا تعتقد أن أحزاب الجبهة قد حكمت على نفسها بالموت منذ تأسيسها وقبولها بالشروط التي ولدت بموجبها، وبالتالي هي لم تكن تأسيسها وقبولها بالشروط التي ولدت بموجبها، وبالتالي هي لم تكن كما يرى البعض سوى واجهة إعلامية خلبية للنظام في مرحلة من المراحل؟

** يؤسفني أن أقول لك إن هذه الفكرة التي تطرحها خاطئة مسن أساسها. مثل هذه الفكرة قالها رياض الترك، وكان لا يزال عضواً في المكتب السياسي، في قصر الضيافة في دمشق، حيث كنا مدعوين إلى حفلة غداء عند عضو في المكتب السياسي للحزب الشيوعي السوفييتي اسمه مازروف. وكنا حينئذ قد وقعنا ميثاق الجبهة، إذ قال الرفيق الترك لمازروف الذي كان يزور دمشق: (اليوم دققنا آخر مسمار في نعش الحزب الشيوعي السوري). برأيي أن ما قاله رياض آنذاك كان خطأ كبيراً، قمئذ ذلك اليوم حتى الآن مر أكثر من ثلاثين عاماً، ومع ذلك يعقد الحزب رغم انقساماته اجتماعاته في سورية، وحتى رياض ذلك يعقد الحزب رغم انقساماته اجتماعاته في سورية، وحتى رياض الترك نفسه ما يزال يمشي تحت الافتة أم لا؟ أم إذا كان يدرك كيف تستغلها جماعة الردة الرجعية أواخر السبعينات وأوائل الثمانينات.

عندما وقعنا ميثاق الجبهة، كنا في وضع قطري معين، وكذلك في وضع عربي ودولي معينين، وأمام البلاد تحديات وأهداف كبيرة، سواء على مستوى البناء الداخلي، أم على مستوى تحرير الأرض والتصدي للمؤامرات الخارجية. والوضع الآن أنت تعرفه، هذا كلمه يقتضى تعاون الأحزاب. ثم علينا أن لا ننسى التاريخ، ففي تلك المرحلة

كانت الصراعات الدموية هي السائدة بسين التيسار القسومي والتيسار الماركسي، وأحداث العراق، وما جرى خلال الوحدة السورية المصرية. لذلك كانت فكرة التعاون بين هذين التيارين هي الحلقة الأساسية.

- * ما أقصده عندما وافقتم كأحزاب جبهة، باستثناء حزب البعث، على أن لا تعملوا ضمن الجيش وفي قطاع الطلبة، قد خسرتم الكثير من الدماء الشابة والجديدة التي كان يفترض أن ترفد أحزابكم طوال الثلاثين سنة الماضية، وهكذا حكمتم على أنفسكم بالضمور والتلاشي التدريجي.؟
- ** أولاً الحديث عن العمل في الجيش وحق الأحزاب فيه، لسيس موجوداً في أي بلد من بلدان الدنيا، وبضمنها أكثرها ديمقراطية، كفرنسا على سبيل المثال، فالأحزاب فيها لا تعمل ضمن الجيش، أما فيما يخص العمل في قطاع الطلبة، فرغم تحفظنا عليه، لم نمتنع ولسم نمنع عملياً عن العمل بين الطلاب، وكنا سنوياً نرسل مئات الطلب للدراسة في البلدان الاشتراكية، وحتى الآن لنا ممثل في اتحاد الطلبة السوريين.

وفي أحد لقاءاتنا بالمرحوم الرئيس حافظ الأسد، عبرنا عسن تحفظنا، بشأن العمل ضمن صفوف الطلبة، وتمنينا عليه أن يأتي وقت يلغى فيه هذا الجانب.

أما بالنسبة إلى ميثاق الجبهة، فإذا عدت إلى قراءته الآن، فستجده من أهم المواثيق، إذ تضمن أفكاراً وآراء اتفق عليها الجميع، أهمها بناء الاشتراكية في ذلك الحين على أسس علمية، وأننا أصدقاء للاتحاد السوفييتي وللحركات الثورية التحررية في العالم.. إلخ.

لا شك أن الحزب وهذا ما قلته على التلفاز منذ فترة القادر على المنح والرقع، والحجم والخفض والمنع، يدخله الناس الأغسراض تتعلق بمصالحهم، على كل أن ندخل في هذا الموضوع الآن.

لكن هل الطلاب، رغم أهميتهم، وحدهم من يغذون الحزب، أي حزب؟ عندك العمال الشباب، هؤلاء ألا ينبغي العمل في صفوفهم؟ لـذا أرى بدلاً مما قاله رياض الترك أننا دققتًا آخر مسمار، أنه كان يجبب علينا أن نتابع نشاطنا حزباً موحداً ،لا أحزاباً متصارعة ، أكثر بين الناس والعمال والطلاب والجامعات. في الوقت الحالي، الطريق مفتوحة أمام هذا كله، ومنذ فترة (في الاجتماع الدوري السنوي لفروع أحراب الجبهة) عدت وأكدت في كلمتي هذا الموضوع، والدكتور محمد زهير مشارقة ذكر ما أنجز، وقال: ما لم أذكره أنا ذكره الرفيق دانيال في

البعض يقول: لو كنا تنطلق من الوضع الداخلي لكنا في المعارضة، وأنا أقول لأننا ننطلق من الوضع الداخلي يجب أن تكون في الجبهة.

- * هل تتصور أن يتحسن أداء أحزاب الجبهة في المستقبل، بمعنى أن تصبح أحزابها أحزاباً أكثر فاعلية؟
- " (مستنكراً)، تسألني وكأنك لم تسمع كلمتي في هذا الشأن إبان انعقاد مؤتمر فروع أحزاب الجبهة؟!
- * بلى سمعتها.. لكن ليس كل ما نسمعه أو كل ما يقرر يُنفذ ويطبق. فالسيد الرئيس على سبيل المثال أصدر الكثير من القرارات، هل طبقت ونفذت كلها على أرض الواقع. أنتم الآن طالبتم ما طالبتم به، لكن ما هي النسبة التي سنشهدها مطبقة على أرض الواقع؟

** أنا قلت إنه ليس كل انتقاد للجبهة هو عداء لها أو عداء للنظام، نحن نريد جبهة فاعلة، وكي تكون فاعله، يجبب أن تكون أحزابها فاعلة، وقلت إن المتغيرات في العالم انعكست على الجبهة وعلى أحزابها.

أما ماذا تحقق من مطالبنا، فأنت تعلم أننا نعقد الموتمرات، ونصدر الوثائق، ونتدخل في كل القضايا، (مستدركاً) الآن نبحث قضية الإصلاح الاقتصادي والإداري، ناهيك بأننا نصدر صحفنا!!

- * إذاً بماذا تُفسر لي عدم وصول جريدة يصدرها حسرب من أحراب الجبهة إلى قرائها بسبب من عقلية رقابية تُقدم على سحب الجريدة من الأسواق؟ مثلاً سُحبت (النور) ذات مرة بسبب مقال عن الشبيحة، ولم تر (النور) النور آنذاك إلا بأمر من السيد الرئيس؟
- ** هذه مرة حصلت من أصل مئة مرة (يقصد يوم تم سمجها بسبب نشر تحقيق عن الشبيحة).. (مستدركاً) ومن قال إنه فمي ظلل التطور الديمقراطي لا تمنع جريدة أحياناً؟ نحن لا نوافق علمى ذلك، فحرية الرأي هي أحد الأهداف الأساسية.. ولكن حرية الرأي تبقى دائماً مرتبطة بالوعي وبفهم ضرورات الواقع..
- * هذا إن كان يوجد ما يوجب المنع ١٤ أما الآن، فما هي المقالات الموجودة فيها، يحرّمها قانون المطبوعات السوري، حتى تمنع؟
- ** المهم الجريدة تمشي الآن، وإذا كان لابد من أن ألوم أحداً، فإنتي ألوم دانيال نعمة، لأن عليه أن ينشط أكثر، وعلى رفاقه أن ينشطوا بين الناس أكثر، ومعهم (النور)، كي تصل إلى قرائها ومنتظريها.

* منذ تأسيس الجبهة عام 1972 وقبل هذا التاريخ بعشر سنوات، حزب البعث هو القائد للدولة والمجتمع، إضافة إلى أنه يملك معظم أجهزة ومفاصل الدولة، وله هو وأعضاؤه الأولوية في كل شيء. ألا يعني هذا تلقائياً أن أعضاء حزب البعث مواطنون من الدرجة الأولى، فيما أعضاء الأحزاب الجبهوية الأخرى مواطنون من الدرجة الثانية؟

** بدلاً من أن تبحث عن نقاط الالتقاء التي وحدت وتوحد الناس، لماذا تبحث عن نقاط الخلاف والإثارة بين حزب وآخر؟ على كل هدذا واقع يجب تصحيحه، وأعتقد أن قرار القيادة القطرية الأخير 408 هو حلقة في هذا الطريق.

في الأنظمة الديمقراطية، التي ديمقراطيتها تقليدية وكلاسيكية، عندما ينجح حزب ما في الانتخابات، يضطر إلى إقامة تحالف من حزب حزبين أو ثلاثة، وهؤلاء يتقاسمون المراكز حسب نسبة قوى كل حزب منهم، والأكثر نفوذاً بينهم يسعى إلى قيادة الدولة والمجتمع وقق وجهة نظره. إذا حتى الأنظمة الديمقراطية الكلاسيكية المتعارف عليها، الذي يحكم فيها هو الذي يقود. طبعاً يتم ذلك عبر انتخابات وبرامج، ويصوت الشعب للبرامج.

" أخذت (النور) على عاتقها أن تمثل ألوان الطيف السوري، الى أي حد تراها استطاعت أن تعكس تلك الألوان المختلفة والمتباينة؟

** إذا كنت تقصد من سؤالك، أن تعكسس المعارضة وجهات نظرها عندنا، فبرأيي هذا حلم لها. المعارضة لديها طرقها وأساليبها الخاصة. تستطيع أن تكتب في جريدة (النهار)، على الانترنت. إلخ.

أما نحن فليست مهمتنا احتضان أقلام المعارضة. على السرغم مما ذكرته لك أستطيع القول أن جريدة (الندور) يصدرها الحدزب الشيوعي، وتضم زاوية للرأي الآخر، ونشر فيها كتاب عديدون، يعضهم ينتمي إلى المعارضة، وبعضهم بعثي الانتماء، (الندور) تهتم بالمادة المنشورة هل تتفق مع سياستها أم لا؟

- * هن أفهم من جوابك هذا أن المعارضة حسب رأبك تغرد خارج سرب الهمين الوطني والقومى؟
- ** لا.. أنا لم أقل إنها تغرد خارج السرب، أنا قلت ليست مهمة (النور) أن تعكس آراء لا تنسجم مع خطها وخط الحزب الذي يصدرها. إن خط الحزب هو خط اتفاق وتعاون في إطار الجبهة الوطنية التقدمية ومع كل قوة وطنية صادقة، نحن نؤيد الديمقراطية، نريد حرية الكلام، نريد ثقداً موضوعياً.. إلخ، ونريد موقفاً عقلانياً من الآخر.
- " إذا كنت تريد نقداً موضوعياً، فلماذا لم نشهد في جريدتكم مقالاً عن احتكار بعض المنتفعين والمتنفذين لاستثمارات معينة. أو مقالاً عن ضابط فاسد، أو مسؤول كبير فسد؟ أرجو ألا تقول لي إنه لا يوجد عندنا مسؤولون كبار فاسدون.
 - ** اضرب لى أمثلة على بعض ما ذكرت.
- * مثلاً، لماذا لم تتطرق جريدتكم إلى خلف سيرياتل مع أوراسكوم المصرية، علماً أن إثارة ذلك الخلاف في الصحف الخارجية كان القصد منه الإساءة إلى سمعة سورية على صعيد الاستثمار فيها، ومن المعروف أن سورية تمر بمرحلة حرجة اقتصادياً، متلاً عندك الشائعة التي طالت ابن أحد المسؤولين وعلاقته بجلب النفايات الذرية إلى بلدنا، طبعاً لا ندري إن كانت صحيحة أم كاذبة، غير أنه موضوع

لا يُسكت عليه، دانيال نعمة يشير أحياناً، في بعض افتتاحياته إلى فئات معينة اغتنت على حساب الجماهير الجائعة، مسن غيسر أن يسسمي أشخاصاً بذواتهم، هل نفهم من هذا أن أولئك الأشخاص يتمتعون بالعصمة؟ ناهيك عن عدم التطرق إلى المساجين السياسيين بما يكفي، إضافة إلى أنك منعت لي نشر أكثر من مادة في جريدتكم.

** أولاً، دانيال نعمة ليس لديه أدلة ملموسة عن القاسدين.

تأنياً، إذا كنت تقصد بالفساد في أحد جوانبه، ظهاهرة القصور والعقارات... إلخ. فعلى الصعيد الشخصي تحدثت عنه فيما سبق وفسي غير مكان، وأعتقد أن كلامي وصل لمن ينبغي أن يصل إليه.

أما بالنسبة إلى المعتقلين وغيرهم، فقد كتبت ضمن نطاق اطلاعي على حيثيات تلك على حيثيات تلك على حيثيات تلك التهم، لكن لاشك أننا من أنصار وجود قانون عادل وقضاء عادي ومستقل يحاكم الجميع ويخضع له الجميع.

أما بالنسبة إلى ما منع لك، فهل تقبل أنت أن ننشر لك مسواد تؤثر على علاقة الحزب بالآخرين؟

- * ختاماً: هل سنشهد في المستقبل القريب تطوراً ملحوظاً في جريدة (النور) من خلال طريقة معالجتها للحدث السياسي وطرحها للقضايا والأمور المستقبلية المتطقة بمصير سورية في ظل ما نشهده من تغيرات وعلى مدار الساعة في العالم؟
- ** سنعمل كي يكون هناك تطور على مستوى البلد، ينعكس أكثر إيجابية على تطور (النور)، وغير (النور).

الهوامش

* المقصود بالكفاءة الاقتصادية هو الدكتور عارف دليلة وقد كان السمه مثبتاً في سياق الحوار ، لكن عاد المحاور وعدل فيه مفضلا الصيغة التي ورد فيها ، وذلك بعد اجتماع في الجبهة بقيادة الرئيس بشار الأسد ، وكما أفادني الأستاذ نعمة آنذاك أنه سأل الرئيس عن مبب اعتقال د. دليلة. فأجابه الرئيس بأن ثمة تجريح شخصي من قبل د. دليلة لشخصه (شخص الرئيس).

وبافتراض أن الأستاذ نعمة أثار موضوع اعتقال د. دليلة مع الرئيس ارتأى عدم ذكر اسمه في الحوار ، حتى لا تبدو المسالة ذات أبعاد (١٤)، خصوصاً أنه كان من المقرر نشر الحوار في " النور" كما أسلفت.

** كانت قناة الجزيرة القطرية قد استضافت في إحدى برامجها المعارض رياض الترك وقد أدلى فيه رياض رأياً يقطع به الأمسل بالإصلاح في سوريا. فأضاف دانيال نعمة الجملة ** رداً على كلم الأستاذ رياض من غير أن يسميه.

*** أفادني الكاتب حمدان حمدان بأن الراحل عبد الغني قنوت قال للأستاذ عبد الله الأحمر في مكتبه ، بحضور ه وكان سنتذاك عضوا في المكتب السياسي للحركة: إن الشيوعيين حلفاء تاريخيين لنا ولن نستغني عنهم ، إذا طردوا من الجبهة سنترك نحن الجبهة.

القهرس

٧	المقدمة
14	حوار مع المفكر صادق جلال العظم
40	حوار مع الدكتور خضر زكريا
٤.	حوار مع المفكر محمود أمين العالم
44	حوار مع الدكتور أحمد برقاوي
9.1	حوار مع المؤرخ د. عبد الله حنا
1 7 1	حوار مع المفكر يوسف سلامة
1 2 7	حوار مع المفكر محمد أركون
10.	حوار مع المفكر فيصل دراج
Y . 0	حوار مع دانيال نعمة

